

A.C. GRAYLING

ISTORIA FILOSOFIEI

Elegantă, clară, concisă... Magnifica lucrare a
lui Grayling este o resursă indispensabilă
pentru orice iubitor al ideilor.

Publishers Weekly

TREI

ISTORIA FILOSOFIEI

PREFAȚĂ

Această prezentare generală a istoriei filosofiei este destinată atât publicului larg, interesat de subiect, cât și celor care studiază filosofia. Pentru aceia care doresc să facă cercetări aprofundate, există studii academice elaborate ale unor perioade specifice din istoria filosofiei și sper că unii cititori vor fi motivați de paginile ce urmează să se aplece asupra lor și, mai presus de toate, să revină la literatura filosofică primară. Nu toți clasicii filosofiei sunt ascunși de un vâl impenetrabil de tehnicitate și limbaj specific, așa cum se întâmplă în cazul celor mai multe scrieri filosofice contemporane, rezultat al profesionalizării relativ recente a domeniului. Cândva se considera de la sine înțeles faptul că oamenii educați ar fi interesați de ideile filosofice; prin urmare, unii filosofi, precum Descartes, David Hume și John Stuart Mill, au scris pentru toată lumea, nu doar pentru admiratorii instruiți ai unei profesii.

A spune *istoria filosofiei* înseamnă a oferi o invitație și o poartă de intrare, așa cum a făcut Bertrand Russell în *Istoria filosofiei occidentale*, lucrare care a dobândit aproape un statut de carte-cult, grație clarității scriitoare a scriiturii și înțelepciunii sale — în ciuda unor carențe privind acuratețea, adecvarea și imparțialitatea expunerii. Cu toate acestea, a fost o carte pe care am savurat-o pe vremea când eram elev, împreună cu predecesoarea sa din secolul al XIX-lea, *A Biographical History of Philosophy* [„O istorie biografică a filosofiei“] de G.H. Lewes. Ambele dovedesc că, în ciuda timpului scurs de la momentul scrierii lor, încă ne putem bucura de ele, chiar dacă știm că explozia în domeniul cercetării recente a contribuit mult la înțelegerea pe care am dobândit-o asupra istoriei filosofiei și că însăși istoria filosofiei a devenit mai matură și mai bogată de atunci încolo. În cele ce urmează, ambiția este de a reitera realizarea lor în zilele noastre și de a suplimenta demersul, privind nu doar (deși mai ales) spre tradiția occidentală, ci și dincolo de ea, către celelalte mari tradiții de gândire — indiană, chineză și arabo-persană —, chiar dacă numai în linii mari, pentru a face unele comparații.

O expunere istorică, în mod evident, nu pretinde să ofere o abordare exhaustivă a temelor și gânditorilor pe care îi aduce în discuție; pentru aceasta, cei interesați trebuie să meargă la sursele primare și la cercetările academice asupra lor. Dar nu toți cititorii intenționează să aprofundeze studiul filosofiei, iar pentru ei este important să aibă acces la o descriere cât mai clară a gânditorilor și a dezbatelor ce constituie marea poveste a filosofiei. Acesta este principalul nostru obiectiv.

Prin urmare, metoda mea este aceea a de a contura o expunere cât se poate de limpede și de concisă a principalelor figuri și idei ale filosofiei. Notele explicative sunt foarte puține și aproape toate sunt digresiuni sau amplificări, nu referințe textuale; există bibliografii care citează principalele texte la care se face referire și lucrări care îi vor duce pe cititori mai departe.

Atunci când scrii despre ideile filosofice, există o tentație aproape irezistibilă să discuți și să dezbați, să critici și să aperi, fiindcă aceasta este însăși esența filosofiei. Însă, într-o carte precum cea de față, această tentație trebuie limitată într-o mare măsură și nu doar pentru că a-i ceda ar face cartea de patru ori mai voluminoasă, ci pentru simplul fapt că nu acesta este scopul vizat. Uneori, totuși, este necesar să arăt *de ce* ideile unui anumit filosof au avut influență sau au provocat un dezacord, așa încât elementul evaluativ nu este într-adevăr absent.

MULȚUMIRI

Le mulțumesc colegilor mei de la New College of the Humanities, în special dr. Naomi Goulder și dr. David Mitchell, precum și prietenilor și colegilor care au făcut ca experiența aceasta să fie atât de plină de satisfacții: Simon Blackburn, Daniel Dennett, Peter Singer, Christopher Peacocke, Ken Gemes, Steven Pinker, Rebeca Goldstein și regretatul Ronald Dworkin. Le mulțumesc de asemenea lui Daniel Crewe, de la Viking Penguin, lui Bill Swainson, care a autorizat primul această carte, lui Catherine Clarke, lui Mollie Charge și numeroșilor studenți care, de-a lungul anilor, m-au învățat multe despre gânditorii și ideile analizate în paginile următoare, dovedind adevărul profund al zicalei *docendo disco*.

INTRODUCERE

Istoria filosofiei, așa cum o înțeleg studenții și profesorii de filosofie din ziua de azi, este o construcție retrospectivă. Ea este aleasă din fluxul mai larg al istoriei ideilor, pentru a acorda preocupările filosofice de astăzi cu cele anterioare lor. Acest fapt trebuie remarcat fie și numai pentru a evita confuzia cu privire la înseși cuvintele „filosofie” și „filosofi”. Aproape în întreaga sa istorie, termenul „filosofie” a avut sensul general de „cercetare rațională”, deși de la începutul Epocii Moderne, din Renaștere și până în secolul al XIX-lea, a însemnat cu precădere ceea ce noi numim astăzi „știință”, cu toate că „un filosof” era încă perceput ca o persoană care investighează totul și nimic. În acest sens, regele Lear îi spune lui Edgar: „Mai întâi, pe acest filosof îl voi întreba: Care este cauza trăsnetului?”¹ Pe piatra funerară a lui William Hazlitt, gravată în 1830, faimosul eseist este descris ca „primul metafizician al epocii sale rămas fără un răspuns”, pentru că pe atunci ceea ce numim acum „filosofie” era numit „metafizică” pentru a se distinge de ceea ce înțelegem astăzi prin „știință”. Această distincție a fost adesea marcată prin etichetele „filosofie morală”, pentru a desemna ceea ce numim astăzi „filosofie”, și „filosofie naturală”, pentru a desemna ceea ce numim astăzi „știință”.

Sintagma „om de știință” a fost formulată abia în 1833, conferind cuvântului înrudit „știință” sensul pe care îl are în mod obișnuit acum. După aceea dată, cuvintele „filosofie” și „știință” au căpătat sensurile lor actuale, pe măsură ce științele s-au depărtat din ce în ce mai mult de viziunea generală, prin specializarea și tehnicitatea lor tot mai mare.

În filosofia contemporană, principalele domenii de cercetare sunt epistemologia, metafizica, logica, etica, estetica, filosofia minții, filosofia limbajului, filosofia politică, istoria dezbatărilor în aceste domenii ale cercetării și examinarea filosofică a asumpțiilor, metodelor și revendicărilor altor domenii de cercetare din știință și științele sociale. Cele mai multe dintre acestea, și cu precădere primele trei, constituie obiectul principal de studiu al filosofiei în universitățile din lumea anglofonă și din Europa zilelor noastre.

În corelație cu cele afirmate anterior, acestea sunt domeniile de cercetare ce determină care dintre direcțiile istoriei generale a ideilor sunt selectate astăzi drept „istorie a filosofiei”, lăsând astfel la o parte istoria tehnologiei, a astronomiei, a biologiei și a medicinei din Antichitate încoace, istoria fizicii și a chimiei, începând cu secolul al XVII-lea, și apariția științelor sociale ca discipline definite, începând din secolul al XVIII-lea.

Pentru a înțelege factorii ce determină care direcții din istoria ideilor se califică drept „istoria filosofiei”, trebuie așadar să privim înapoi prin lentilele diverselor ramuri ale filosofiei contemporane, așa cum le-am înșiruit mai sus, iar acest lucru necesită o înțelegere preliminară a ceea ce sunt aceste ramuri.

Epistemologia sau „teoria cunoașterii” reprezintă cercetarea naturii cunoașterii și a modului în care aceasta este dobândită. Ea investighează distincțiile dintre cunoaștere, credință și opinie, caută să lămurească acele condiții specifice în care o pretenție de cunoaștere a ceva este justificată, examinează și oferă răspunsuri la provocările sceptice la adresa cunoașterii.

Metafizica este cercetarea naturii realității și existenței. Ce există și care este natura lucrurilor existente? Ce este existența? Care sunt tipurile fundamentale ale existenței? Putem vorbi despre tipuri diferite de existență? Există entități abstracte în afara spațiului și timpului, ca numerele și universalii, în plus față de lucrurile concrete din spațiu și timp, precum copacii și pietrele? Există entități supranaturale, precum zeii, în plus față de lumea naturală? Este realitatea un lucru unic sau mai multe lucruri? Dacă ființele umane fac pe deplin parte din ordinea cauzală naturală a universului, poate exista ceva precum liberul arbitru?

Metafizica și epistemologia sunt elemente centrale ale filosofiei ca întreg; ele sunt, cu alte cuvinte, fizica și chimia filosofiei; înțelegerea problemelor și întrebărilor pe care le ridică aceste două domenii de cercetare este fundamentală pentru debaterile din domeniul tuturor celorlalte arii ale filosofiei.

Logica — știința raționamentului valid și solid — reprezintă instrumentul general al filosofiei, așa cum este matematica în știință. În Apendice, fac o schiță a ideilor de bază ale logicii și explic termenii ei cheie.

Etica, în calitatea sa de componentă a curriculumului filosofiei, constă în cercetarea conceptelor și teoriilor despre ce este bun, ce este corect sau greșit și a celor despre alegere și acțiune morală. Expresia „componentă a curriculumului filosofiei” este folosită aici deoarece cuvântul „etică” are multiple utilizări. Chiar și atunci când este folosit ca etichetă a unui domeniu filosofic, el servește pentru a denota două aspecte separabile: examinarea conceptelor și a raționamentului etic — aceasta este descrisă mai precis ca „metaetică” — și examinarea „moralei” normative care caută să ne spună cum să trăim și să acționăm. Morala normativă se deosebește de mai teoretica cercetare metaetică prin faptul că descrie moralitatea normativă drept un demers „de prim ordin”, iar metaetica drept un demers de „ordin secund”. Prin natura ei, filosofia este o cercetare de ordin secund, prin urmare „etica”, în contextul studiului filosofic, înseamnă metaetică.

Dar cuvântul „etică”, deși corelativ, denotă și perspectiva și atitudinile indivizilor sau organizațiilor cu privire la valorile lor, la modul în care acționează și în care se percep. Aceasta este o utilizare obișnuită și adecvată a termenului; și — lucru interesant — reflecția asupra acestei utilizări arată că cele două cuvinte, „etică” și „morală”, nu sunt sinonime perfecte. Acest lucru este mai ușor de înțeles atunci când analizăm etimologiile termenilor: „etică” provine din grecescul *ethos*, care însemna „caracter”, în timp ce „morală” derivă dintr-o invenție a lui Cicero, pornind de la cuvântul latin *mos, moris* (plural *mores*), care înseamnă „obicei” și chiar „etichetă”. Moralitatea, prin urmare, are legătură cu acțiunile, datoriile și obligațiile noastre, pe când etica are legătură cu „ce fel de om este cineva” și, cu toate că cele două sunt, în mod vădit, conectate, ele sunt, tot evident, distincte.

Această distincție apare în mod firesc și în zona discuțiilor metaetice și normative. Identificând locul pe care îl ocupă valoarea, unele teorii metaetice se concentrează asupra caracterului agentului, altele asupra consecințelor acțiunilor, iar altele asupra conformării unei acțiuni la o datorie. Când ceea ce contează este caracterul unui agent, vorbim despre etică în sensul de *ethos* descris mai sus; când ceea ce contează este consecința acțiunilor sau conformarea la o datorie, primează accentul pus pe moralitate.

Estetica este cercetarea artei și a frumosului. Ce este arta? Este frumusețea o proprietate obiectivă a lucrurilor naturale sau create de om ori este ea subiectivă, existând doar în ochii privitorului? Poate fi ceva valoros din punct de vedere estetic, indiferent dacă este frumos sau nu și indiferent dacă este sau nu o operă de artă? Sunt valorile estetice ale lucrurilor naturale (un peisaj, un apus, un chip) diferite de cele pe care le atribuim artefactelor (o pictură, o poezie, o lucrare muzicală)?

Filosofia minții este cercetarea naturii fenomenelor mentale și a conștiinței. Ea a fost cândva parte integrantă a metafizicii, deoarece aceasta din urmă, prin cercetarea asupra naturii realității, trebuie să stabilească dacă realitatea este exclusiv materială, dacă ea conține și aspecte nemateriale, precum mintea, sau dacă este doar mentală, așa cum susțin filosofi „idealiști”. Dar, pe măsură ce s-a creat un consens în jurul ideii că realitatea este în mod fundamental și exclusiv materială și că fenomenele mentale sunt produsele activității materiale a creierului, înțelegerea acelor fenomene și, în particular, a naturii conștiinței a devenit un subiect de mare interes.

Filosofia limbajului este cercetarea modului în care atașăm semnificație sunetelor și semnelor într-o manieră ce permite comunicarea și dă formă fizică gândirii, ba chiar poate face posibilă gândirea peste un anumit nivel rudimentar. Care este unitatea de semnificație semantică — un cuvânt, o propoziție, un discurs? Ce este „înțelesul” însuși? Ce știm — sau știm cum să facem — atunci când „cunoaștem semnificația” expresiilor dintr-o limbă? Există oare un lucru precum *limba*, de pildă engleza, sau există tot atât de multe idiolecte ale englezei câți vorbitori ai acelor idiolecte există, făcând astfel ca o *limbă* să fie de fapt doar o colecție de idiolecte incomplet suprapuse? Cum interpretăm și înțelegem limbajul utilizat de ceilalți? Care sunt implicațiile epistemologice și metafizice ale înțelegerii limbajului, ale semnificației și utilizării lui?

Din motive întemeiate, în mediile academice contemporane, filosofia minții și filosofia limbajului s-au contopit într-o singură arie de cercetare generală, lucru atestat pretutindeni de titlurile cărților și denumirile cursurilor universitare.

Filosofia politică este cercetarea principiilor organizării sociale și politice și a justificării lor. Întrebările pe care le ridică sunt următoarele: Care este cea mai bună cale de a organiza și conduce o societate? Ce legitimează formele de guvernământ? Pe ce baze se revendică pretențiile de autoritate într-un stat sau într-o societate? Care sunt avantajele și dezavantajele democrației, ale comunismului, ale monarhiei și ale altor forme de organizare politică?

Istoria filosofiei, privită retrospectiv prin lentilele domeniilor de cercetare enumerate mai sus, este o parte esențială a filosofiei însăși, fiindcă toate acestea au evoluat în timp sub forma — dacă putem să spunem astfel — unei mari conversații între gânditori care au trăit în secole diferite, în circumstanțe diferite, dar care, cu toate acestea, au fost absorbiți de aceleași întrebări fundamentale; prin urmare, cunoașterea „cazuisticii” acestor dezbateri este crucială pentru înțelegerea lor. Acest lucru ne permite să nu reinventăm în mod inutil roata, ne ajută să evităm greșelile și să recunoaștem capcanele, ne permite să profităm de demersurile și ideile predecesorilor noștri și ne oferă materialul pe care să-l folosim în încercarea de a înțelege subiectul în cauză și de a formula întrebările potrivite cu privire la el.²

Examinarea filosofică a asumpțiilor, metodelor și revendicărilor altor domenii de cercetare este ceea ce se înțelege prin etichete precum „filosofia științei”, „filosofia istoriei”, „filosofia psihologiei” și altele asemenea. Orice cercetare se bazează pe asumpții și folosește metodologii, iar conștientizarea acestora este necesară. Întrebările filosofice despre știință, de exemplu, sunt adresate chiar de oamenii de știință, nu doar de filosofi; la fel, întrebările filosofice despre studiul istoriei sunt puse de istoricii înșiși, atunci când discută despre metodele și scopurile lor. Le vom studia pe rând, mai aplicat, în cele ce urmează.

Ar trebui înțeleasă știința în termeni realiști sau în termeni instrumentalisti — cu alte cuvinte, entitățile desemnate în știință prin termeni tehnici sunt lucruri care există cu adevărat sau sunt constructe utile, care ne ajută să organizăm înțelegerea fenomenelor studiate? Este raționamentul științific deductiv sau inductiv? Există ceva precum *cunoașterea științifică* sau, înțelegând că întreaga știință poate fi infirmată prin dovezi suplimentare, ar trebui ea înțeleasă ca un sistem de teorii puternic demonstrate, care sunt totuși, prin natura lor, deschise spre revizuire?

Cât privește istoria, dacă nu există niciun fel de dovezi pentru o afirmație despre ceva ce s-a întâmplat în trecut, atunci afirmația este în mod neechivoc adevărată, falsă ori niciuna dintre cele două variante? Istoria este scrisă în prezent pe baza dovezilor — jurnale, scrisori, descoperiri arheologice — care au supraviețuit până la noi (cel puțin așa credem); ea este parțială și fragmentară, iar multe dintre urmele trecutului s-au pierdut; putem vorbi așadar de o reală *cunoaștere* a trecutului sau există doar o reconstrucție interpretativă, în cazul cel mai fericit — și, probabil, mult prea adesea, doar o bănuială?

Reflecția asupra tipurilor de cercetări și a tipurilor de întrebări pe care le ridică aceste cercetări arată că filosofia este încercarea de a da sens lucrurilor, de a dobândi înțelegere și perspectivă în raport cu numeroasele domenii ale vieții și ale gândirii, în care domină îndoiala, dificultatea, obscuritatea și ignoranța — altfel spus, limitele tuturor strădaniilor noastre. Le descriu studenților mei rolul filosofiei în felul următor: noi, oamenii, ocupăm un petic de lumină în marele întuneric al ignoranței. Fiecare dintre aceste discipline specializate își are locul său pe un arc al circumferinței aceluși petic de lumină, străduindu-se să privească în întunecimea din afară pentru a descrie forme și, în felul aceasta, să împingă orizontul luminii puțin mai departe în exterior. Filosofia patrulează pe întreaga circumferință, făcând eforturi speciale pe acele arcuri unde nu există încă o disciplină specializată, încercând să formuleze întrebările potrivite, ce urmează a fi puse în ideea că ar putea exista vreo șansă de a formula răspunsuri.

Această sarcină — de a adresa întrebările potrivite — este într-adevăr crucială. Până în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, filosofi nu au pus suficient de des și corect întrebările adecvate despre natură; însă, atunci când au făcut-o, din demersul lor s-au născut științele naturale, transformându-se în domenii de cercetare magnifice și puternice, care au creat lumea modernă. Astfel, în acele secole, filosofia a dat naștere științei; în secolul al XVIII-lea, a dat naștere psihologiei; în secolul al XIX-lea, sociologiei și lingvisticii empirice, în secolul XX a jucat un rol important în dezvoltarea inteligenței artificiale și a științei cognitive.

Contribuțiile ei cu privire la anumite aspecte ale neuroștiinței și neuropsihologiei sunt în plină desfășurare.

Însă întrebările fundamentale din epistemologie, metafizică, etică, filosofie politică, „filosofia” propriu-zisă a întrebării și-au păstrat actualitatea; ele sunt întrebări perene și permanent urgente, fiindcă efortul de a le găsi răspunsuri face parte din marea aventură a travaliului omenirii de a se înțelege pe sine și de a-și înțelege locul în univers. Unele dintre aceste întrebări par fără răspuns — deși a gândi în felul acesta înseamnă a renunța mult prea devreme la efortul de a înțelege. În plus, după cum spunea Paul Valery, *une difficulté est une lumière, mais une difficulté insurmontable est un soleil* [„o dificultate este o lumină, dar o dificultate insurmontabilă este un soare“]. Minunată formulare! Asta pentru că ne dezvăluie că efortul de a rezolva chiar și ceea ce pare de nerezolvat ne învață enorm — așa cum o atestă istoria filosofiei.

Ceea ce urmează așadar este istoria filosofiei în sensul actual al cuvântului „filosofie”, arătând felul în care a apărut și a evoluat obiectul cercetărilor filosofice de astăzi. Ceea ce descriu în paginile care urmează este cu precădere istoria filosofiei occidentale, dar trec în revistă și filosofia indiană, chineză, arabă și persană (la care adaug o scurtă analiză a filosofiei în Africa), pentru a nota câteva similitudini și diferențe între marile tradiții de gândire: vezi paginile introductive ale Partii a V-a. În fiecare caz în parte, m-am concentrat, de nevoie, asupra principalelor figuri și idei, iar în cazul tradițiilor neoccidentale, scriu precum un spectator care observă lucrurile de pe cealaltă parte a unei bariere lingvistice, având extrem de puțin acces la sanscrită, pali și chineza antică, și deloc la arabă.

O diferență între lucrarea de față și alte istorii ale filosofiei este aceea că ea nu parcurge traseul urmat de majoritatea celorlalte, care oferă descrieri ale lucrărilor *teologice* ale lui Augustin, ale unora dintre Părinții Bisericii de la începutul creștinismului și ale „scolasticilor” perioadei medievale ulterioare, precum d'Aquino și Duns Scotus. Aceasta este o istorie a filosofiei, nu a teologiei și a religiei. O ciudățenie a istoriilor filosofiei care includ teologi printre filosofi ține de faptul că nu există niciun motiv întemeiat de a include teologi creștini, excluzându-i pe cei evrei sau islamici; și nici de a include într-o istorie a filosofiei teologia, lăsând la o parte o istorie a științei (în fapt, există mai multă îndreptățire de a o include pe aceasta din urmă). O diferență fundamentală între filosofie și teologie constă în faptul că filosofia este demersul prin care încercăm să înțelegem lumea noastră și pe noi înșine prin intermediul întrebărilor despre ce ar trebui să gândim și de ce. În schimb, teologia este demersul care explorează și expune idei despre un anumit tip de lucru sau lucruri considerate ca existând în mod real sau posibil, de genul: unul sau mai mulți zei — una sau mai multe ființe presupuse a fi diferite de noi în mod semnificativ și relevant. După cum scriu despre acest subiect în legătură cu filosofia arabo-persană în Partea a V-a, „dacă punctul de plecare pentru reflecție este acceptarea unei doctrine religioase, atunci reflecția care urmează este teologie, teodicee, exegeză, cazuistică, apologetică sau hermeneutică, dar nu este filosofie”; și acesta este principiul de demarcație pe care îl aplic în întreaga lucrare.

O modalitate de a stârni și mai multe polemici este să afirmi că filosofia reprezintă pentru teologie ceea ce agricultura reprezintă pentru grădinărit: este o întreprindere mult mai cuprinzătoare, mai amplă și mai variată decât cea particulară, localizată și focalizată pe „dezbateră sau teoretizarea pe marginea existenței unui zeu” (ceea ce înseamnă de fapt *theologos*). Desigur, în filosofie apare din când în când întrebarea dacă entitățile sau agenții supranaturali există și care ar fi consecințele pentru imaginea noastră despre lume și despre noi înșine, dacă ar exista una sau mai multe astfel de entități; și există filosofi care, bazându-se pe o concepție despre divinitate preluată din „teologia naturală” (adică, unele considerații generale cu privire la o minte sau un agent supranatural), o folosesc pentru a garanta posibilitatea cunoașterii (așa cum a făcut Descartes) sau ca o bază pentru existență (cum au făcut Berkeley și mulți alții). Aceste perspective sunt discutate pe rând în paginile următoare. Dar demersurile anevoioase de a înțelege o entitate precum divinitatea în maniera în care își doresc religiile tradiționale să fie înțeleasă — o ființă (sau ființe) omnipotentă, eternă, omniscientă și așa mai departe — nu sunt decât tangențial parte relevantă a istoriei filosofiei și, drept urmare, sunt lăsate în seama propriilor lor istorici.

¹ William Shakespeare, „Regele Lear”, traducere de Mihnea Gheorghiu, actul 3, scena 4, în Shakespeare, *Teatru*, Editura pentru Literatură Universală, București: 1964, p. 1142. (N.t.)

² În filosofie și în istoria filosofiei totul este deschis dezbaterii. Afirmția că întreaga tradiție filosofică este o lungă conversație ar putea fi contestată de către cei care cred că nu putem înțelege gândirea unui filosof din trecut fără a-l încadra ferm în contextul epocii lui. Este adevărat, dar asta nu ne împiedică să observăm continuitatea ideilor și preocupărilor lui prin ale noastre. Propriile noastre idei au adesea la bază fie aceste preocupări în sine, fie lucrurile care le-au generat. (N.a.)

PARTEA I. FILOSOFIA ANTICĂ

FILOSOFIA ÎNAINTE DE PLATON

Între noi și lumea Antichității stă un zid: perioada declinului și prabușirii Imperiului Roman și creșterea dominației creștinismului. Edward Gibbon a conectat cele două fenomene, blamându-l pe cel din urmă pentru cel dintâi. În mare măsură are dreptate. Aduceți-vă aminte că în 313 e.n., prin Edictul de la Milano, împăratul Constantin 1-a conferit creștinismului statut legal și protecție și, nu mult după aceea, în 380 e.n., prin Edictul de la Salonic, împăratul Theodosios I l-a decretat religia oficială a imperiului, scoțându-le în afara legii pe toate celelalte. Schimbarea a adus rezultate rapide. Începând din secolul al IV-lea al erei noastre, un volum imens din literatura și cultura materială a Antichității s-a pierdut, o mare parte fiind distrusă în mod intenționat. Dezlanțuți în orgia eliminării culturii de până atunci, care se întinsese pe durata câtorva secole, zeloții creștini au distrus statui și temple, au desfigurat picturi și au ars cărți „păgâne”. S-a estimat că aproximativ 90% din literatura Antichității a pierit în acest atac. Creștinii au luat pietrele căzute ale templelor pentru a-și construi bisericile și au acoperit manuscrisele filosofilor și ale poezilor cu textele scripturilor lor. Este greu de imaginat, și cu atât mai puțin de iertat, imensa pierdere de literatură, filosofie, istorie și cultură generală pe care a reprezentat-o acest lucru. Mai mult decât atât, pe atunci existau o serie de versiuni reciproc ostile și concurente ale creștinismului, iar efortul — în cele din urmă încununat de succes — de a se ajunge la un anumit grad de consens asupra versiunii „corecte” a impus etichetarea celorlalte ca erezii și aberații care trebuiau suprimate, inclusiv în mod violent.

În asaltul său asupra trecutului, creștinismul a fost ajutat și de alții, la fel de puțin interesați de marea civilizație clasică: huni, goți, vizigoți etc. — „barbarii” —, ale căror migrații și invazii în tot mai slăbitul Imperiu Roman de Apus i-au grăbit colapsul.² Îngrădirea libertății de gândire și a manifestărilor culturale a reprezentat atât o cauză, cât și un efect al scăderii nivelului de educație; au fost scrise și publicate mai puține cărți, au fost impuse cenzuri asupra a ceea ce putea fi citit și discutat, iar consecințele previzibile ale unor asemenea circumstanțe au avut ca rezultat creșterea ignoranței și îngustarea spiritului. Creștinismul se felițită pentru faptul că păstrarea fragmentelor de literatură clasică care au reușit cu greu să scape din această perioadă de distrugere severă se datorează călugărilor care, în secolele ulterioare, au copiat unele dintre manuscrisele ce au supraviețuit; și, cu toate că acesta a fost doar un răspuns parțial, întârziat și inadecvat la fanatismul nesăbuit al credinței mai timpurii, trebuie să fim recunoscători chiar și pentru atât.

După cum este de așteptat, au reușit să supraviețuiască doar acele texte considerate drept cele mai semnificative și remarcabile de către indivizi considerați ei înșiși a fi semnificativi și remarcabili, dar chiar și așa, o mare parte din munca unora dintre cele mai importante figuri culturale a dispărut. Să ne gândim doar la asta: Aristofan a fost unul dintre numeroșii autori de piese de teatru din Atena secolelor al IV-lea și al V-lea î.e.n. Din citate și aluzii cunoaștem numele altor 170 de autori de comedii și 1 483 de titluri ale pieselor lor. Toate s-au pierdut; dintre cele peste 40 de lucrări ale lui Aristofan au supraviețuit doar 11. Avem doar șapte din cele 70 de piese ale dramaturgului Eschil, ale căror titluri le cunoaștem. Să ne imaginăm cum ar fi dacă, dintre cele 36 de piese tipărite în primul volum al operelor lui Shakespeare (știm că s-a pierdut cel puțin una, *Cardenio*, despre care se spune că ar fi fost scrisă împreună cu John Fletcher), n-ar mai exista decât patru. Dacă am cunoaște doar titlurile celorlalte 32, închipuiți-vă la ce speculații s-ar ajunge. Imaginați-vă că descendenții noștri îndepărtați nu ar avea decât patru dintre piesele lui Shakespeare, nimic de la Cervantes sau Goethe, numai numele și reputația lor, un fragment sau două de Schiller, deloc Jane Austen sau George Eliot, ci doar o menționare admirativă a lor, câteva citate în alte lucrări din Marx, un picior al lui *David* de Michelangelo, o copie a copiei unei picturi de Poussin, o singură poezie de Baudelaire, doar câteva rânduri din Keats și așa mai departe — fărâme și rămășițe, și nu întotdeauna din cele mai bune, ale epocii lor; așa stau de fapt lucrurile cu privire la Antichitatea clasică și elenistică. (Și luați aminte: dacă n-ar fi fost accidente și ravagile istoriei, viitorul ar fi putut avea ceva mai mult de oferit umanității.) Este probabil o ironie

faptul ca un popor asociat cu o altă religie orientală — islamul —, de asemenea un intrus în lumea clasică (sau, mai degrabă, în ceea ce era pe atunci cadavrul lumii clasice), a fost cel care, doua secole mai târziu, a salvat de la uitare ceva din moștenirea acelei lumi prăduite.⁴

După cum ne putem da seama, ceea ce știm despre predecesorii lui Platon în filosofie cunoscuți în mod convențional sub numele de „filosofi presocratici”, chiar dacă unii dintre ei au fost contemporani cu Socrate, a ajuns la noi în frânturi și pe bucățele. Există două genuri de surse pentru cunoașterea lor: *fragmentele*, care sunt citate din lucrările acestora în scrierile unor comentatori ulteriori, și *mărturiile*, care sunt rapoarte, parafraze sau rezumate făcute de scriitori aparținând generațiilor următoare. Sarcina academică de a identifica și colaționa aceste dovezi este cunoscută sub numele de *doxografie*. Termenul „doxograf” se aplica și acelor indivizi din Antichitate care au păstrat frânturi din scrierile sau părerile presocraticilor, citându-le și menționându-le.

Atât Platon, cât și Aristotel au sintetizat și citat gânditori presocratici — uneori în mod eronat, ceea ce ilustrează bine cât de minuțios trebuie să fie efortul doxografiei, având în vedere că până și acești giganți au putut să greșescă. Aristotel este într-adevăr o sursă majoră a cunoștințelor noastre despre presocratici, întrucât el i-a pus în discuție adesea și i-a îndemnat pe trei dintre elevii săi, Eudemus, Menon și Teofrast, să scrie tratate despre diversele preocupări ale unora dintre aceștia. Menon s-a concentrat asupra scrierilor medicale, în timp ce Eudemus s-a ocupat de cele din domeniile matematicii și astronomiei. Din cărțile rezultate supraviețuiesc doar câteva urme, sub forma unor citate și rezumate, în operele unor scriitori și mai târziu. Teofrast a pus în discuție teoriile presocraticilor despre percepție în lucrarea sa *Despre senzație* și pe acelea despre știință în *Teze ale filosofiei naturale*. Din prima carte mai avem câteva secțiuni; din cea de-a doua nu a mai rămas decât titlul.

Aristotel și elevii săi au scris despre gânditori care au trăit cu două sute de ani înainte de epoca lor. Următoarea sursă importantă este Cicero, care a scris la două sute de ani după epoca lui Aristotel, în primul secol înainte de erei noastre. Astfel, firul — firul memoriei și transmiterea surselor (manuscrise copiate ce veneau după manuscrise copiate anterior, în care apăreau greșeli) — deja se lungea și se subția. Cicero a fost un cercetător atent al filosofiei, care a căutat să-i informeze pe contemporanii săi romani despre gândirea greacă. Numai că, la vremea lui, prima epocă a geniului filosofic trecuse, iar în secolele următoare au intrat în peisaj alte motive de inexactitate, nu în ultimul rând polemica: de pildă, în secolul al II-lea e.n., în scrierile lui Clement din Alexandria, ale cărui comparații între gândirea creștină și filosofia greacă nu au fost menite să o favorizeze pe aceasta din urmă. Totuși el citează câțiva dintre presocratici, contribuind la sporirea materialului doxografic.

Secolul al II-lea e.n. oferă de fapt o recoltă destul de bogată pentru doxografie. Filosoful sceptic Sextus Empiricus a citat foarte mult din textele despre cunoaștere și percepție ale presocraticilor, iar *Moralia* lui Plutarh îi citează într-o gamă și mai largă de subiecte. O lucrare anonimă din aceeași perioadă, numită *Placita* („Păreri”), face același lucru. Această carte a fost socotită inițial ca fiind scrisă de Plutarh, așa că, pentru ușurință, autorul ei necunoscut este numit „pseudo-Plutarh”. Mai târziu, în același secol, Alexandru din Afrodisia a citat un număr de presocratici în comentariul său despre Aristotel.

La începutul secolului al III-lea e.n., episcopul Hipolit al Romei a scris o *Respingere a tuturor erezilor* cu scopul de a argumenta că ereziile creștine au apărut din filosofia greacă, pe parcursul demersului său citând extensiv din tradiția filosofică greacă pentru a-și susține ideea și conservând astfel, paradoxal, tocmai opiniile pe care căuta să le demoleze.

Una dintre cele mai utile surse pentru istoria filosofiei grecești este *Viețile filosofilor*, de Diogenes Laertius, scrisă în secolul al III-lea. Este o lucrare antrenantă și plină de informații, deși, din nou, nu întotdeauna exacte. În plus, uneori, poate chiar prea des, se bazează pe legende și zvonuri, ceea ce-i atenuează valoarea; dar, cu toate acestea, valoarea ei rămâne uriașă. Pe lângă rezumate ale biografiilor și opiniilor filosofilor, oferă o bibliografie a lucrărilor filosofice, care demonstrează încă o dată cât de mult s-a pierdut.

A existat un text mai timpuriu, desigur pierdut, pe care s-a bazat *Placita*, care, mai târziu, în secolul al V-lea, a servit ca sursă lucrării lui Ioan Stobaeus, *Selecții de filosofie naturală*. Acel text timpuriu este atribuit lui Aetius, care a trăit în jurul anului 100 e.n. și despre care se

crede că a folosit el însuși cartea lui Teofrast. O altă sursă importantă din secolul al V-lea este Proclus, unul dintre ultimii cărmuitori ai academiei pe care Platon o fondase cu noua secole în urmă. Academia lui Platon (Școala din Atena) a fost închisă de împăratul Iustinian în 529 e.n., odată cu interzicerea totală a predării filosofiei, fiindcă aceasta intra în conflict cu învățătura creștină.

O foarte importantă sursă doxografică pentru tot ceea ce datează de la o mie de ani după începutul filosofiei presocratice o reprezintă scrierile lui Simplicius, în secolul al VI-lea e.n. În comentariul său asupra Cărții I a *Fizicii* lui Aristotel, el citează câțiva dintre cei mai importanți presocratici, în unele cazuri servind drept singura sursă de informații pe care o avem despre ideile lor. În mod semnificativ, el mărturisește că motivul pentru care a citat atât de mult din opera unuia dintre ei, și anume Parmenide, oferind mai mult text decât ar fi fost necesar pentru argumentul său, este acela că existau foarte puține copii ale lucrărilor acestui filosof, ele fiind greu accesibile, astfel încât a simțit nevoia să păstreze câte ceva din opera lui.

Acestea sunt surse importante, dar nu singurele. Risipite ici și colo în alte scrieri, apar mențiuni, anecdote și fragmente pe care plasa fină a doxologiei a reușit să le prindă. Ele provin, pentru a da câteva exemple, din ceea ce a rămas din scrierile lui Agathemerus — geograful din secolul al III-lea î.e.n., din *Cronicile* lui Apolodor din Atena — scrise în secolul al II-lea î.e.n., din cartea *Despre zilele de naștere* a gramaticianului roman Censorinus, apărută în secolul al III-lea e.n. și altele.

După cum remarcam mai devreme, nici fragmentele, nici — poate cu atât mai mult — *mărturiile* nu pot fi privite ca fiind întru totul credibile. Pe lângă faptul că erau reduse și incomplete, ele au fost citate sau menționate de scriitori care aveau în minte propriile interese, uneori ostile ideilor filosofului care era citat sau parafrazat. Chestiuni de limbaj, interpretare, context și relație cu alte fragmente ridică dificultăți pentru înțelegerea a ceea ce voia să spună cu adevărat fragmentul sau la ce anume se face referire. Această observație trebuie avută în vedere.

Ca urmare a marilor realizări științifice ale secolului al XIX-lea, când studiul surselor doxografice a beneficiat de progresele în domeniul filologiei, a apărut o istorie a filosofiei timpurii, care a căpătat rapid statutul de ortodoxie. Cercetări mai recente, inclusiv descoperirea unor texte precum Papirusul Strasbourg, cu fragmente anterior necunoscute aparținând lui Empedocle, și Papirusul Derveni, conținând citate filosofice printre imnuri orifice, complică imaginea clară pe care o dă această ortodoxie și pune în discuție o anumită parte a ei.² Cu toate acestea, în liniile sale generale, povestea ortodoxă este un bun punct de pornire; clarificările detaliate și critica aduse de studiile recente sunt mai bine înțelese dacă știm ce trebuie ajustat.

Acea poveste se desfășoară în cele ce urmează.

² Vorbim, evident, despre Imperiul de Apus; Bizanțul a păstrat suficient de mult pentru a le permite musulmanilor invadatori din secolele următoare să beneficieze de rămășițele gândirii clasice: vezi pp. 206–207. (N.a.)

⁴ Amintiți-vă că la data respectivă Imperiul Roman de Răsărit fusese deja transformat în Bizanțul pe deplin creștin, care era la fel de puțin interesat de o conservare atentă și completă a culturii precreștine, ca orice alt teritoriu intrat în zona de influență a creștinătății. (N.a.)

⁵ Papirusurile Strasbourg și Derveni sunt cazuri celebre. Papirusul Derveni este cel mai timpuriu text original grecesc descoperit vreodată, datând din jurul anului 330 î.e.n. A fost găsit într-un mormânt la nord de Salonic în 1962 și a fost nevoie de mulți ani de muncă științifică pentru a-l citi și interpreta — o sarcină încă neterminată. Papirusul s-a păstrat pentru că a fost doar parțial carbonizat într-un rug funerar. El conține citate din Anaxagora, Parmenide și Heraclit, intercalate într-un material extras dintr-un imn orfic al creației, însoțit de un comentariu care spune că imnul este alegoric. Papirusul Strasbourg conține un poem de Empedocle și a jucat un rol important în dezbaterile privind interpretarea gândirii lui. (N.a.)

FILOSOFII PRESOCRATICI

Presocraticilor li s-a dat acest nume de către savanții secolului al XIX-lea menționați anterior, nu pentru că toți l-au precedat pe Socrate — unii dintre ei au fost contemporanii săi —, ci pentru că savanții au recunoscut o diferență semnificativă de interes între ei și Socrate. Aceasta a constat în faptul că presocraticii s-au preocupat de întrebări despre natura și originile lumii, pe când Socrate și-a concentrat atenția asupra eticii. Prin urmare, folosind numele dat acestora de Aristotel, savanții i-au descris pe presocratici ca *phusikoi* — fizicieni.

Înainte de a trece la o descriere individuală a fiecărei figuri reprezentative, este util să vedem unde se încadrează ele în filosofia primului mileniu.

Primul dintre *phusikoi* a venit nu din Atena, ci din Ionia, un grup de orașe înfloritoare, fondate inițial de atenieni pe țărmurile estice ale Mării Egee. Unul dintre aceste orașe, Milet, a fost casa lui Thales, considerat de grecii înșiși, dar și de toți istoricii filosofiei de atunci încoace, drept „Părintele filosofiei”. Desigur, el nu a fost așa ceva; nu se poate ca, în miile de ani ale istoriei omenirii de dinaintea secolului al VI-lea î.e.n., nimeni să nu fi făcut speculații cu privire la natura și originile universului. Ba mai mult, timp de câteva milenii înainte de perioada în care a trăit Thales, în Mesopotamia și de-a lungul Nilului au înflorit mari civilizații care aveau cunoștințe temeinice de astronomie, arhitectură, administrație și scriere, dezvoltându-se în cadrul unor orașe mari și economii organizate; cu siguranță au existat multe mii de cetățeni aparținând acestor culturi complexe, care s-au aplecat asupra unor întrebări filosofice. Thales este însă prima persoană despre care știm cu certitudine că și-a pus întrebări legate de natura și originea universului și nu numai că s-a întrebat, dar a și avansat idei referitoare la ele, care au mai degrabă un caracter vădit filosofic, decât unul religios sau mitologic. Mai multe despre asta în cele ce urmează, pentru că este realmente o chestiune importantă.

Nu cunoaștem data nașterii și cea a morții lui Thales, dar știm că s-a spus despre el că ar fi prezis o eclipsă care a avut loc în anul 585 î.e.n., așa că această dată este considerată, în principiu, ca marcând jumătatea vieții sale — *floruit-ul* („floarea vârstei”). Maniera tradițională de a privi istoria filosofiei timpurii este aceea de a conecta membrii unei „școli” geografice de gândire, ca și cum ei ar fi membri ai unei școli reale, pe modelul discipolului care își urmează maestrul. Această perspectivă ar putea fi corectă și cred că probabil chiar este, cu toate că uneori o figură identificată drept elevul cuiva ar putea fi mai corect descrisă ca un discipol sau un coleg mai tânăr. În orice caz, istoria îi atribuie lui Thales un discipol, pe Anaximandru, care a avut la rândul său un discipol, pe Anaximene, aceștia trei fiind considerați primii filosofi ionieni.

În vreme ce Thales și succesorii săi ionieni au trăit la granița răsăriteană a lumii grecești, următorii pași importanți în istoria filosofiei au fost făcuți la granița occidentală, în coloniile grecești din sudul Italiei. De fapt, Pitagora — cel cu teorema despre pătratul ipotenuzei — provenea și el tot din Ionia, dar s-a mutat la Crotona, în călcâiul Italiei. Orașul Elea, aflat nu departe de Crotona, a fost locul în care s-a născut o figură impozantă a filosofiei antice: Parmenide; adjectivul „eleatic” li se aplică prin urmare lui și școlii filosofice pe care a fondat-o, principalii săi discipoli fiind Zenon și Melissus. Contemporan cu Zenon a fost Empedocle din Acragas, în Sicilia.

Parmenide este unul dintre cei doi mari filosofi presocratici, al doilea fiind Heraclit, care s-a născut de cealaltă parte a lumii grecești, în Ionia. Dintre ei, Heraclit a fost puțin mai bătrân; Parmenide era încă în viață când s-a născut Socrate, în 470 î.e.n., iar Atena a devenit și a rămas timp de câteva secole după aceea sediul filosofiei. Atena a fost martoră, dincolo de figura lui Socrate însuși, la apariția lui Protagoras, a sofistilor, a atomiștilor Leucip și Democrit, apoi i-a văzut pe Platon și Aristotel, iar după aceea a fost de față la înflorirea școlilor lui Epicur, ale cinicilor și ale stoicilor.

În ultimul secol al primului mileniu î.e.n., centrele de studiu al filosofiei au început să se înmulțească din nou, Roma și Alexandria fiind și ele printre cele mai importante locuri de

dezbateri și cercetare. Ultima mare doctrină filosofică a Antichității, neoplatonismul, care a început cu Plotin în secolul al III-lea e.n. și a înflorit până în secolul al VII-lea e.n., a inclus gânditori asociați cu aceste două orașe, dar și cu Atena și altele.

O privire de ansamblu asupra filosofiei antice se întinde pe parcursul unui mileniu, de la Thales, în Ionia, trecând prin Platon, Aristotel, epicureism, stoicism (care a oferit perspective multor eleni și romani educați până la apariția erei creștine) și sfârșind cu neoplatonismul. Să studiem acum mai detaliat figurile reprezentative ale acestei istorii.

THALES

Thales a fost considerat în mod tradițional unul dintre Cei Șapte Înțelepți ai Greciei. Faptul că în anul 585 î.e.n. era în floarea vârstei (*floruit*) le-a sugerat comentatorilor de mai târziu că s-a născut în 625 î.e.n., plecând de la presupunerea că bărbații ajung la jumătatea vieții lor în jurul vârstei de 40 de ani. Locul nașterii sale, Milet, era un oraș bogat și înfloritor. Thales a fost astronom, matematician și — în ciuda reputației de filosof dezinteresat de cele lumești — un inginer de seamă.

Reproșul privind lipsa de atenție acordată lucrurilor din jur vine dintr-o anecdotă relatată de Platon în *Theaitetos*, în care se spune că Thales privea atât de concentrat stelele, încât nu a băgat de seamă pe unde mergea și a căzut într-un puț.⁶ Ea este întărită de o altă poveste, pe care o spune Aristotel în *Politica*, și anume că sărăcia lui Thales avea drept cauză desconsiderarea scopurilor materiale, lucru pe care i l-au imputat contemporanii săi.

Povestea cu fântâna s-ar putea să-și aibă rădăcinile în ideea că de pe fundul unei fântăni poți vedea stele chiar și în timpul zilei. Posibilitatea ca Thales să fi făcut exact asta este sugerată de alte dovezi ale simțului său practic. Când a fost criticat pentru sărăcia sa, el nu a zis nimic, dar a continuat să studieze cu atenție vremea, până când, într-un an, a fost capabil să prezică o recoltă bogată de măslini. Înainte ca acest lucru să devină evident pentru toată lumea, el a închiriat toate presele de măslini din Milet și le-a reînchiriat apoi la un preț mai mare proprietarilor care, îngrijorați, l-au implorat pentru ajutor. Aristotel scrie: „astfel le-a arătat că filosofilor le este ușor să facă avere când vor, însă nu la aceasta năzuiesc ei”.⁷

Un argument hotărâtor în favoarea simțului practic al lui Thales este povestea care spune că acesta a fost tocmit de către conducătorul Lydiei învecinate, regele Croesus, să găsească o modalitate prin care armata sa să traverseze râul Halys, fără a mai fi nevoită să construiască un pod. Thales a instalat tabăra armatei pe mal, după care a săpat un șanț în jurul ei și a deviat o parte din cursul râului, făcându-l să curgă pe ambele laturi ale taberei și reducându-i atât de mult adâncimea, încât putea fi trecut cu ușurință în ambele direcții.

Aceste informații ne ajută să evaluăm ideile pe care le avea Thales și motivele pentru care le susținea. Evident, el a avut o minte înțeleaptă, un bun motiv pentru care urmașii săi în povestea filosofiei l-au considerat primul din tagma lor.

Amintiți-vă că una dintre principalele preocupări ale presocraticilor a fost problema originii naturii și a lumii (în sens de „univers”: termenul pe care l-au folosit ei a fost acela de *kosmos*) — de aici, eticheta care li s-a pus, cea de *phusikoi*, „fizicieni”. Semnul lor distinctiv este respingerea explicațiilor mitologice tradiționale despre cosmos. O asemenea descriere este oferită de Hesiod în *Teogonia* sa, scrisă în jurul anului 700 î.e.n., o lucrare însemnată și chiar cu un farmec poetic aparte, dar prea puțin satisfăcătoare pentru un cercetător inteligent și cu adevărat interesat de natura lumii. Hesiod ne spune că:

„La început de începuturi fu Chaosul... Din Chaos se întrupă Erebos și Noaptea, neagră ntruchipare.

Ci Noaptea odrăsli la rândul ei Eterul și Lumina zilei,

Pe care-l zămislî în urma unirii sale cu Erebos”.⁸

În dorința de a avea o descriere mai riguroasă, Thales a căutat să identifice *arhe*-ul cosmosului, cuvânt ce poate fi tradus prin „principiu” și care, în context, semnifică din ce este alcătuit cosmosul, din ce se naște el sau ambele. După cum spune Aristotel vorbind despre presocratici și în mod special despre Thales, *arhe* este „acel din care provin toate lucrurile la început și în care, pierind, se istovesc la sfârșit... (pe acesta) ei (îl) socoteau ca

element și principiu al celor existente”.² Candidatul lui Thales pentru acest principiu a fost *apa*.

De ce a nominalizat Thales apa? Am putea reconstrui raționamentul său după cum urmează. Apa este omniprezentă — o găsim în mare, cade din cer, curge prin venele noastre, dacă tai o plantă vezi că are lichid în interior, dacă freci un boț de pământ între palme e umed, noi, precum și toate animalele și plantele, murim fără ea, prin urmare, este esențială pentru viața. Ba mai mult, se poate spune că apa produce pământul însuși, pentru că nu trebuie decât să privești cantirățile uriașe de nămol generate în fiecare an de revărsarea Nilului (o referință la aluviunile care rămân în urma acestui proces). Și, în plus, ca un soi de argument decisiv, apa este singura substanță despre care Thales știa că poate să se afle în toate cele trei stări materiale: solidă (când îngheață), lichidă (în starea ei fundamentală) și gazoasă (când fierbe până se transformă în aburi). S-ar putea spune că, dacă trăiai în Ionia secolului al VI-lea î.e.n., apa — omniprezentă, esențială, productivă, metamorfică — era o alegere excepțională pentru *arhe*.

Dar nu contează prea mult *ce* a ales Thales să identifice ca *arhe*, ci *cum* și *de ce* a ajuns să procedeze în felul acesta. El nu s-a axat pe legende, mituri, vechi scripturi, învățături sau tradiții; în schimb, s-a bazat pe *observație* și *rațiune*. Din acest motiv este considerat primul filosof. Contrastul cu descrieri ale cosmosului de genul celor oferite de Hesiod este pronunțat. Hesiod însuși și-a socotit, fără îndoială, descrierea ca fiind una figurativă sau simbolică, însă e o mare diferență între a te mulțumi cu descrieri figurative și a încerca să oferi o teorie care poate fi susținută prin observație și rațiune.

Aristotel ne spune de asemenea că l-a interpretat pe Thales ca fiind de părere că „sufletul” (*anima*) este cauza mișcării, deoarece ar fi afirmat că un magnet are suflet fiindcă mișcă o bucată de fier¹⁰ și, mai departe, că „sufletul este amestecat în tot universul și poate că de aceea și Thales era de părere că toate sunt pline de zei”.¹¹ Trebuie să ne amintim aici că la începutul filosofiei, care coincide cu începutul științei, resursele conceptuale pentru explicarea mișcării și a schimbării erau puține. Singura metodă la îndemână pentru a oferi o explicație a felului în care lucrurile se pot mișca sau schimba era o analogie cu propria noastră experiență umană de agenți: eu iau o piatră și o arunc într-un lac, iar acțiunea mea vâlurește apa; eu fac să se producă această succesiune de evenimente; așadar, prin analogie, trebuie să existe un principiu activ similar, care explică mișcarea și schimbarea în lume.¹² Într-adevăr, vorbim despre ceva care *însuflețește* altceva, revenind la ideea că lucrurile, altele decât animalele (acest cuvânt însemnând chiar „lucruri însuflețite”) au capacitatea de a influența, pot mișca, schimba sau acționa asupra altor lucruri. Prin urmare, lucrul pe care îl căuta Thales era o descriere menită a permite o generalizare care, pornind de la astfel de fenomene, precum experiența mea ca agent și puterea magnetului de a mișca fierul, să ajungă la o explicație cuprinzătoare pentru schimbările de loc și de stare. Cum altfel, cu un vocabular încă insuficient pentru acest scop, să vorbești despre asta, dacă nu spunând că un magnet are un „suflet”, prin aceasta înțelegând un principiu însuflețitor, o putere de cauzalitate sau de interacțiune cu alte lucruri?

Lui Thales îi este atribuit dictonul „Cunoaște-te pe tine însuși”. Se spune că a murit la o vârstă înaintată, „din pricina căldurii și a setei”, în timp ce privea o întrecere între atleți, într-o zi toridă¹³ — pe scurt, a murit de deshidratare. Pentru cineva care a susținut că apa este *arhe*-ul cosmosului, acesta e un sfârșit ironic. Diogenes Laertios consemnează o relatare diferită a morții sale, citând o scrisoare despre care se zice că i-ar fi fost adresată de Anaximene (cu care ne vom întâlni imediat) lui Pitagora. Aici povestea spune că Thales „într-o noapte ieși din curtea casei, cu slujitoarea sa, cum îi era obiceiul, ca să privească stelele și, cufundat în contemplarea lui, uită unde se află, dădu de margea unei fântâni, și cazu înauntru”. Anaximene adaugă apoi, ca dovadă a poziției lui Thales drept „izvor de înțelepciune”: „Noi, care i-am fost elevi, să-i cinstim amintirea și să facem ca ea să fie cinstită și de copiii și discipolii noștri; să nu încetăm a-i repeta, între noi, cuvintele; și să începem fiecare convorbire a noastră menționându-l pe Thales”.¹⁴

ANAXIMANDRU

Discipolul lui Thales, Anaximandru, avansează într-o manieră mai degrabă surprinzătoare conceptul de *arche*, spunând că acesta este *apeiron*-ul, „nelimitatul” sau „indefinitul” ori „infinitul”. Este un salt remarcabil de la ideea că *arche*-ul trebuie să fie constituit dintr-o anumită formă de materie. Spre deosebire de maestrul său, el a scris o carte, „Despre Natură”, *Peri Phuseos*, iar un citat din ea, consemnat într-un text al lui Simplicius, este considerat a fi primul text filosofic înregistrat.

Ca toți filosofi timpurii, Anaximandru a fost un om cu multe aptitudini. El este creditat drept prima persoană care a desenat o hartă a întregii lumi, așa cum era considerată a fi la vremea respectivă, și se spune că a prezis un cutremur. Abilitatea de a prevesti fenomene naturale uimitoare (Thales a avut eclipsa lui) pare să fi fost o marcă a genialității, atribuita postum de scriitori ulteriori, fiindcă, deși eclipsele ar fi putut — cu dificultate — să fie prezise la vremea aceea, abilitatea de a prezice cutremure este în continuare dincolo de puterea științei.

Eusebios spunea despre Anaximandru că „a construit un cadran solar pentru indicarea solstițiilor, a intervalelor de timp, a anotimpurilor (*horai*) și a echinocțiilor”.¹⁵ Cercetarea modernă sugerează că ceea ce a creat el a fost un cadran solar pentru marcarea anotimpurilor, și nu a orelor zilei; aparent, nu există nicio consemnare despre existența vreunui cadran solar care să indice ora înainte de anul 350 î.e.n. și, în orice caz, *horai* însemna atât „ore”, cât și „anotimpuri”. Diogenes Laertios afirmă că Anaximandru a ridicat un gnomon în Sparta.¹⁶ Acest lucru atestă că el a călătorit foarte mult; se spune și că ar fi fost implicat, printre altele, în fondarea unei colonii milesiene pe țărmurile Mării Negre.

Anaximandru credea că oamenii își au originea în pești, ceea ce pare o anticipare a teoriei evoluționiste, dar asta ar însemna să „vezi” convingeri din prezent în acele idei antice, care sună mai degrabă superficial. În orice caz, el spunea că nu ar trebui să mâncăm pești, argumentând că ei sunt rudele noastre.¹⁷ Afirmă că Soarele este foc pur și că nu e mai mic decât Pământul, așa cum majoritatea oamenilor par să fi crezut pe atunci. Mai spunea că luna strălucește reflectând lumina de la soare și că ploaia provine din vaporii care se ridică și se condensează sub formă de nori. A încercat să calculeze dimensiunile relative ale Soarelui, Lunii și Pământului și a zis că ultimul are formă cilindrică: e un cilindru scurt și gros, capătul plat de sus fiind locul unde trăim noi, înconjurați de un ocean. Însă Diogenes Laertios scrie că Anaximandru credea că Pământul este „de formă sferică”.¹⁸ În ambele cazuri, Pământul este suspendat în mijlocul infinitului, neavând vreun motiv să cadă mai degrabă decât să se ridice sau să se miște în vreo direcție.

Cu toate acestea, teza sa distinctivă se concentrează asupra conceptului de *arche*. El afirmă că *apeiron*-ul, „infinitul” sau „indefinitul”, este acel lucru din care ia ființă totul și în care, în cele din urmă, totul se întoarce, printr-un proces asemenea reciprocității sau compensației. Acele faimoase prime cuvinte ale filosofiei, așa cum sunt ele citate de Simplicius, exprimă această idee: „De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului”.¹⁹ Conceptul lui fundamental este că natura funcționează potrivit unor legi, iar atunci când acestea sunt perturbate, începe procesul de „reparație” pentru a restabili funcționarea lor corectă. Când „dreptatea” este interpretată ca „echilibru”, ideea devine și mai clară. Perspectiva lui este prezentată mai pe larg de Plutarh, în felul următor: „*apeiron*-ul este cauza oricărei nașteri și pieiri, din care — spune el — s-au desprins cerurile și, în general, toate lumile infinite. El a demonstrat că pieirea și, cu mult înaintea acesteia, nașterea își trag obârșia din eternitatea infinită, învârtindu-se toate în cerc”.²⁰

Raționamentul care stă la baza concepției lui Anaximandru este sugerat de Aristotel în *Fizica*, unde pune în discuție motivul pentru care se poate susține că infinitul este principiul lucrurilor. Mai întâi, el observă că infinitul poate să nu aibă alt scop decât acela de a fi un principiu și că el însuși poate să nu aibă niciun principiu — cu alte cuvinte, nu poate fi

derivat din nimic primordial, pentru că, dacă ar face-o, nu ar mai fi principiu. Ideea de infinit este atragătoare, remarcă Aristotel, atunci când ne gândim la natura timpului și, totodată, la matematică. Mai mult, dacă se adoptă perspectiva că „regiunea dinafara lumii este infinită, se pare că și corpul, și lumile sunt infinite. Într-adevăr, ce ar putea fi mai mult vidul de aici decât de acolo? În acest fel, materia care împlinește, dacă corpul este într-un loc, trebuie să fie peste tot. Și, chiar dacă există vidul și loc infinit, e necesar să existe și un corp infinit, căci în lucrurile eterne nu există nicio deosebire între a fi posibil și a exista“. Apoi Aristotel face o observație care s-ar putea corela mai strâns cu punctul de vedere al lui Anaximandru, și anume că „generarea și distrugerea nu se epuizează niciodată, prin faptul că este infinită sursa de unde se ia ceea ce este generat“.²¹

Sfera preocupărilor lui Anaximandru este impresionantă, așa cum este și natura gândirii sale. Ideile lui sunt imaginative și frapante — de la desenarea unei hărți a lumii la măsurarea timpului, a anotimpurilor și a dimensiunilor relative ale Soarelui și Lunii, până la conceperea legilor naturii și a echilibrului lor, a unei pluralități de lumi și, în final, a cosmosului însuși ca apărând din infinit —, toate acestea indicând o minte înzestrată și născocitoare. Dintre filosofi ionieni timpurii, el este cel mai imaginativ.²²

ANAXIMENE

După cum ar fi de așteptat de la un discipol sau coleg mai tânăr al lui Anaximandru, Anaximene a învățat de la ambii săi predecesori. A fost de acord cu Anaximandru că *arche* este *apeiron*, infinit, dar nu și cu faptul că ar fi nedeterminat. Mai curând a fost de acord cu Thales, gândind că este de natură materială, dar a identificat un candidat material diferit, având ceea ce el considera a fi capacități metamorfice mai mari decât apa și, prin urmare, mai potrivit pentru a fi sursa varietății de lucruri din lume. Candidatul său a fost *aer*-ul, tradus vag prin „aer“, dar însemnând un soi de abur umed și dens sau vapori.

Perspectiva sa este rezumată de Simplicius, citându-l pe Teofrast: „Anaximenes... a afirmat și el că lucrurile au un substrat unic și infinit, ca și Anaximandros, dar nu indefinit, cum a afirmat acesta, ci definit, numindu-l *aer*; acesta diferă după gradul de rarefiere și comprimare de la o substanță la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor și mai departe în apă, după aceea în pământ, în pietre și în celelalte lucruri care sunt formate din acestea. Și acesta [Anaximenes] consideră mișcarea ca fiind veșnică și că datorită ei are loc devenirea“.²³ Observați că ultimul punct oferă o bază pentru mișcare și schimbare, eliminând nevoia de a presupune că lucrurile au mici suflete.

Anaximene afirma că pământul este plat și „închide ca un capac aerul de sub el“ (așa i-a descris Aristotel perspectiva).²⁴ Teoria sa i-a permis să afirme că norul este aer umed „îngroșat“, că, atunci când este stors, din el cade ploaia, care devine grindină când apa îngheață ori zăpadă când vântul se combină cu umiditatea. Cutremurele apar când pământul este fie prea uscat, fie prea umed, fiindcă atunci când e prea uscat, pământul crapă, iar când e prea umed, se surpă.

Soarele, Luna și stelele sunt foc rafinat din aer; ele sunt, de asemenea, plate și „sunt purtate de aer“. Stelele sunt prea depărtate de noi pentru a le simți căldura. Soarele nu coboară sub Pământ, pentru a reapărea în zori, în schimb, se mișcă mai degrabă în jurul Pământului plat, „așa cum s-ar învârti o tichie în jurul capului nostru“.²⁵ El este ascuns privirii noastre din cauza distanței și a munților, în timp ce se întoarce în locul din care a plecat, acesta fiind motivul pentru care noaptea se face întuneric.

Un punct important de interes îl reprezintă avansarea conceptelor de condensare și rarefiere, ca mecanisme ce stau la baza transformărilor pe care le suferă *aer*-ul. Thales nu oferise o sugestie despre felul în care *arche*-ul lui se putea transforma din lichid în solid și în gaz, însă Anaximene o face. În plus, Anaximene consideră căldura și frigul drept proprietăți ale aerului, nu substanțe de sine stătătoare. Plutarh scrie în acest sens:

Așa cum credea Anaximenes cel de demult, să nu considerăm nici recele ca substanță, nici caldul, ci ca stări comune ale materiei, ce apar datorită schimbărilor. Căci Anaximenes spune că acel ceva din materie ce se contractă și se comprimă este recele, iar ceea ce se prezintă rarefiat și *destins* (așa numește el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, na în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură și cald și rece. Suflarea se răcește dacă este presată și comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă, ea exhală căldură datorită răririi produse ²⁶

Observația despre faptul că aerul este rece când e suflat printre buzele strânse, dar cald când e expirat cu gura deschisă este verificabilă: dacă facem acest simplu experiment, putem simți dovada pe dosul propriilor mâini. Asta arată că ideile lui Anaximene au fost încercări de a da sens observației și acesta este punctul cel mai important — de a o face printr-o teorie sistematică, inclusivă, care aduce toate fenomenele laolaltă, într-un singur cadru explicativ, constrâns de acele fapte observabile. Faptul că resursele, atât conceptuale, cât și practice, pentru conceperea unui astfel de cadru erau primitive — acești gânditori începeau de la zero — te face să îi admiri și mai mult.

PITAGORA

Următorul în ordine cronologică este Pitagora, un personaj cât se poate de misterios. A existat în mod cert o școală sau un cult pitagoreic, probabil chiar un ordin religios, care pare să fi avut o legătură cu un individ charismatic pe nume Pitagora, iar contribuția acestui ordin la cunoașterea matematicii și a domeniilor înrudite cu ea este foarte mare. Învățăturile derivate de aici l-au influențat pe Platon, care totuși nu-l menționează nominal pe Pitagora decât o singură dată, pomenind faptul că adepții săi îi erau profund devotați. Remarca apare în Cartea a X a *Republicii*: „[Protagoras din Abdera, Prodicos din Cos]... iată-i atât de tare iubiți, încât numai că nu îi poartă pe umeri acoliții”.²⁷ Aristotel îl menționează doar de două ori în lucrările care i s-au păstrat, dar a scris despre școala lui o carte ce s-a pierdut. Citate din ea descoperite în surse ulterioare sugerează că Aristotel a scris în principal despre aspectele religioase ale pitagoreismului. Într-adevăr, poveștile asociate cu Pitagora tind să apară cu precădere în tradiția doxografică târzie, care pe atunci se baza pe legende și tradiții mistice îndoieelnice.

Cea mai timpurie referință la Pitagora se găsește în versurile lui Xenofan, care spun că Pitagora ar fi oprit un bărbat care bătea un câine, pentru că a recunoscut în urletul animalului vocea unui prieten mort. Această poveste este conformă cu doctrina pitagoreică a metempsihozei, adică transmutarea și reîncarnarea sufletelor. Se spune că Pitagora le-a interzis adepților săi să mănânce bob, deoarece ar conține sufletele celor morți.

O altă referință timpurie la Pitagora se găsește într-un fragment din opera lui Heraclit. Heraclit, care a trăit la doar o generație după Pitagora, laudă progresele pe care acesta le-a făcut în domeniul științei, dar spune că le-a folosit incorect, în scopuri necinstite. Asta confirmă ideea că grupul pitagoreicilor a fost mai mult decât o simplă școală filosofică, dedicându-se și unui mod de viață religios.

Pitagora a fost de origine ioniană. *Floruit*-ul său este considerat anul 532 î.e.n., sugerând că anul nașterii a fost cu aproximație 570 î.e.n. S-a născut în Samos, o insulă apropiată de coasta ioniană, între Efes și Milet, în timpul domniei lui Polycrates, și se spune că a părăsit Ionia pentru orașul Crotona din Italia, pentru a scăpa de domnia tiranică a lui Polycrates. Acest detaliu nu este plauzibil; alte surse spun că el a efectuat misiuni diplomatice la porunca lui Polycrates și că, în orice caz, curtea lui Polycrates era considerată una luminată, acolo trăind poetul Anacreon și faimosul inginer Eupalinos din Megara. Indiferent ce l-a determinat pe Pitagora să părăsească Samosul, legenda spune că, înainte să se stabilească la Crotona, a călătorit mult prin Egipt și prin Orient, iar hagiografii creditează unele dintre doctrinele asociate cu el studiilor sale în acele ținuturi. Este un soi de reflex printre doxografi să i crediteze pe unii dintre primii gânditori greci cu dobândirea înțelepciunii „din Răsărit”. Credința că Răsăritul este o sursă de înțelepciune profundă persistă și în zilele noastre.

Se pare că aspectul religios al pitagorismului s-a concentrat asupra adorării zeului Apollo. Pentru o vreme, ordinul a exercitat o influență politică considerabilă în orașele grecești din sud-estul Italiei, dar și-a pierdut influența în urma unei răscoale care a avut loc după ce Crotona a distrus orașul Sybaris, în 501 î.e.n. Un adept al lui Pitagora, faimos campion la lupte, pe nume Milon, care i-a condus pe crotonieni în victoria lor asupra sybariților, a fost ars de viu împreună cu alți pitagoricieni în casa lor, când cetățenii din Crotona s-au ridicat împotriva lor, crezând că Milon intenționa să le impună o dictatură. Doar doi membri au scăpat. În descrierea lui Diogenes Laertios, Pitagora însuși era prezent în casă, când aceasta a fost atacată, și a încercat să fugă; dar a fost prins fiindcă s-a oprit la marginea unui câmp de fasole, pe care nu l-a trecut din pricina prejudecăților sale. „Și așa“, spune Diogenes, „a fost omorât de urmăritori.“²⁸ Alte sedii pitagoreice din diverse orașe au fost și ele incendiate, coeziunea ordinului fiind astfel distrusă, iar supraviețuitorii au fost împrăștiați.

Nici Platon, nici Aristotel nu citează vreun aforism al lui Pitagora și o mare parte din ceea ce se pretinde că ar fi expuneri ale învățăturilor sale s-a dovedit a fi falsă. Ce este (cel puțin) sigur este faptul că pitagoreicii credeau în metempsihoză și că erau vegetarieni (deși, după cum vedem, evitau fasolea), argumentând că animalele și oamenii sunt înrudite, iar a ingera carne este o formă de canibalism. Într-adevăr, unele dintre învățăturile atribuite pitagoreicilor, mai ales *akousmata* („lucruri auzite“), adică regulile simbolice ale ordinului, sugerează o supraviețuire a conceptului de tabu. Ele includ interdicții privind ruperea pâinii, pășitul peste un jug, atingerea cocoșilor albi, abaterea de la drum, lăsarea rândunelelor să-și facă cuib sub acoperișul casei și privirea chipului în oglindă, la lumina opaițului. Pitagoreicii erau instruiți să-și strângă sul așternuturile când se trezeau dimineața și să netezească urma lăsată de corpurile lor pe saltea.

Este regretabil pentru înțelegerea filosofiei lui Pitagora faptul că legendele care s-au țesut în jurul lui secole de-a rândul estompează influența pe care a avut-o asupra lui Platon și a altora. În textele filosofilor neoplatonicieni Porphyrios și Iamblichos, care au scris mult mai târziu, în secolele al III-lea și al IV-lea e.n., el este prezentat ca un om sfânt, asemenea unui profet care a avut acces la revelații divine. În tratatul său, *Viața lui Pitagora*, Iamblichos îl numește „divinul Pitagora“, iar Porphyrios spune: „despre nimeni altul nu s-au născut atât de multe și extraordinare întâmplări“ (*Viața lui Pitagora*).²⁹ Unele dintre aceste idei au condus la teoria conform căreia o mare parte din gândirea lui Platon este împrumutată de la Pitagora.

Ar fi ușor să credem că pitagorismul este doar unul dintre multele culte și mișcări fondate pe credințe primitive. Însă contribuția școlii în domeniul matematicii și al științei o face de neignorat. Într-adevăr, chiar și printre aspectele mai degrabă cultice există puncte de interes: pitagoricienii credeau că muzica purifică sufletul, lucru important pentru un sistem de credințe care caută să ajute sufletul să scape din „roata renașterii“, scop declarat și al orfismului, și al altor culte mistice. În plus, pitagoricienii împărțeau oamenii în trei categorii, prin analogie cu participanții la Jocuri: unii vin să concureze, unii să cumpere și să vândă sub tribună, iar alții să privească — acțiune desemnată de verbul grecesc *theorein*, din care a apărut substantivul „teorie“. Filosofi sunt aceia care privesc sau se uită la lume pentru a o studia. Aceștia din urmă aparțin, așadar, celei mai bune tipologii umane, fiind cel mai aproape de purificare și, prin urmare, pe punctul de a scăpa din ciclul renașterii, spuneau pitagoricienii.

Matematicianul Aristoxenos spunea că Pitagora a fost primul care a studiat aritmetica dincolo de nevoile practice ale comerțului. Pitagoricienii au introdus o modalitate de a reprezenta numerele prin dispunerea unor puncte în formă de triunghiuri, pătrate și dreptunghiuri și au demonstrat o serie de proprietăți aritmetice prin geometria aranjamentelor. Numărul-formă avea și semnificație religioasă: cel pe care jurau pitagoricienii era „tetractysul decadei“, adică un triunghi format din puncte, cu un șir de patru la bază, trei deasupra acestuia, apoi două și în cele din urmă unul singur, făcând împreună zece. Pitagoricienii credeau că zece este baza naturală a calculului și îi atribuiau o semnificație mistică. Există, desigur, o infinitate de „numere triunghiulare“ — trei este reprezentat ca triunghiul format din două puncte cu un punct deasupra; șase este reprezentat ca un triunghi

de puncte aranjate „3·2·1”; zece cum am văzut mai sus, cincisprezece ca „5·4·3·2·1” și așa mai departe.



Rândurile și coloanele care au același număr de puncte dau „numere pătrate”, în timp ce „numerele dreptunghiulare” sunt cele în care coloanele au un punct mai puțin decât rândurile:



Noi utilizăm astăzi cifre provenite din India (deși se numesc „cifre arabe”, iar asta pentru că arabii le-au transmis lumii întregi), dar încă ne referim adesea la numere folosind termenul „figuri”.

Dacă există un lucru pe care aproape toată lumea îl știe despre pitagoricieni, acesta este „teorema lui Piragora”, care spune că pătratul unei ipotenuze (cea mai lungă latură a unui triunghi dreptunghic, opusă unghiului drept) este egal cu suma pătratelor celorlalte două laturi: unde a este ipotenuza, $a^2 = b^2 + c^2$. În realitate, acest lucru a fost cunoscut cu mult înainte de către Thales, a fost folosit de egipteni (în măsurarea terenurilor), de babilonieni și de indieni; dar este posibil ca Pitagora sau vreun discipol al său să fi găsit o demonstrație.

O realizare majoră a școlii pitagoreice a fost descoperirea faptului că înălțimea unei note muzicale depinde de lungimea coardei ale cărei vibrații o produc și că raporturile numerice simple explică intervalele consonante ale scalei: 2:1 octava, 3:2 cvinta, 4:3 cvarta și așa mai departe. Pentru a înțelege asta, gândiți-vă la două coarde de chitară de lungimi, tensiuni și grosimi egale. Dacă sunt ciupite împreună, ele sună la fel. Dacă fiecare dintre ele e ciupită la o lungime diferită, sună uneori disonant, alteori consonant. Această ultimă observație scoate în evidență măsurarea intervalelor consonante — un interval fiind distanța dintre două note, iar un interval consonant fiind unul în care cele două note sună bine împreună. Experimentul va arăta că dacă aveți două coarde de lungimi, tensiuni și grosimi egale, ciupirea uneia, în timp ce ciupiți simultan exact jumătate din lungimea celeilalte, va produce o consonanță — aceasta este octava. Dacă a doua coardă este ciupită la două cincimi din

lungimea celei dintâi, consonanța rezultată este o cincime perfectă (duceți-vă la un pian și cântați împreună notele do și sol în Do major: obțineți o cvintă perfectă).

Această descoperire, chiar mai mult decât teorema despre pătratul ipotenuzei, a fost salutată ca un prim pas spre adevărata știință, pentru că oferă o descriere cuantificată a unui fenomen observabil. Și, prin extinderea ei la ideea de „armonie a sferelor“, se obține o generalizare asupra întregii naturi. Pitagoricienii credeau că, în timp ce zboară prin spațiu, corpurile cerești emit un zumzet specific, distanța dintre ele formând o scală: Pamântul și Luna sunt la un ton distanță, Luna față de Mercur, la un semiton, Venus față de Soare, la o terță mică, Marte față de Jupiter și Jupiter față de Saturn sunt fiecare la un semiton, iar distanța lui Saturn față de sfera stelelor fixe este la o terță mică.

Pentru pitagoricieni, ca și pentru alții — inclusiv Platon —, ideea de armonie a ajuns să capete mai mult sens decât simpla semnificație matematică a raporturilor care produc consonanțe; ea a devenit o metaforă esențială și pentru reflecția asupra unor chestiuni etice și psihologice. Dar chiar și așa, fără alte aplicații filosofice, ea reprezintă un pas notabil.

Observațiile și descoperirile matematicii pitagoreice au condus nu doar la idei etice, ci și la o metafizică în care realitatea însăși este privită ca fiind constituită din numere. După cum se spune, deasupra intrării într-o casă pitagoriciană se afla mottoul „Totul este număr“. Gândiți-vă la puncte ca atomi; pitagoricienii nu gândeau așa, dar legătura poate fi făcută în mod natural, cu atât mai mult cu cât structura obiectelor materiale — închipuiți-vă un cristal — poate fi descrisă informativ în termenii geometriei. S-ar putea ca asta să nu fi fost ceea ce voiau să spună pitagoricienii, fiindcă Aristotel afirmă că ei atribuiau valori numerice anumitor abstracțiuni, precum dreptatea și căsătoria: dreptatea este patru, căsătoria este trei, „timpul potrivit“ este șapte.³⁰ Numerele impare erau considerate masculine, numerele pare, feminine. Semnificația unor asemenea idei e neclară. Dar este la fel de posibil ca ei să fi conceput lumea ca fiind compusă în mod structural din numere întregi și raporturile dintre ele, după cum sugerează reacția lor — reacția lor de groază — la descoperirea *numerelor iraționale*. Aceasta este explicată în cele ce urmează.

Considerați relația dintre lungimea unei laturi a unui pătrat și lungimea diagonalei, dusă dintr-un colț al pătratului către colțul opus. Nu există nicio modalitate de a exprima raportarea lungimii diagonalei la lungimea unei laturi în numere întregi. Pitagoricienii priveau această incomensurabilitate drept un fenomen supranatural, ba chiar nefast.

Pentru a înțelege care este miza, considerați un pătrat cu latura de un metru. Să determini lungimea diagonalei pare ușor, pentru că ea este ipotenuza triunghiului dreptunghic pe care îl formează cu două dintre laturile pătratului. Știm că pătratul lungimii diagonalei este suma pătratelor celorlalte două laturi: ea este de doi metri, pentru că $(1 \times 1) + (1 \times 1) = 2$. Dar care este rădăcina pătrată a lui 2? Ei bine, evident, este numărul care atunci când este înmulțit cu el însuși face 2. Care este acel număr? Nu poate fi 1, pentru că $1 \times 1 = 1$. Nu poate fi 2, pentru că $2 \times 2 = 4$. El este prin urmare ceva între 1 și 2. Dar, oricare ar fi el, nu poate fi exprimat sub forma unui raport de două numere întregi; el nu este o simplă fracție. Acest lucru este cel mai bine înțeles în termeni zecimali: un număr irațional este unul a cărui expansiune zecimală nu se termină niciodată sau nu devine periodică (nu se repetă în mod regulat). Cum poate natura să fie formată din numere care se comportă în felul acesta urât?

Descoperirea numerelor iraționale a fost atât de traumatizantă pentru pitagoricieni, spune o legendă, încât cel care a făcut descoperirea (sau, spun altele, cel care a dezvăluit-o după ce membrii ordinului au jurat să păstreze secretul asupra ei), Hippasos din Metapont, a fost condamnat la moarte prin înecare.

Descoperirile și ideile pitagoricienilor par atât de diferite de cele ale predecesorilor ionieni, încât e o ușurare să te trezești pe un teren mai familiar cu cosmologia lor. Aici, într-adevăr, ei par să fi împrumutat atât de la Anaximandru, cât și de la Anaximene. Aristotel spune că pitagoricienii credeau că dincolo de ceruri există „un suflu fără margini“ pe care lumea îl inhalează, dobândind astfel coeziune și ordine. Aceasta este o mică reminiscență din Anaximene, întrucât reprezintă o extensie a teoriei lui conform căreia *arche* este *aer*, respectiv că întunericul este aer foarte condensat. *Aer*-ul lui Anaximene e nelimitat, la fel ca *apeiron*-ul lui Anaximandru, iar pitagoricienii fac din Întuneric „Nelimitatul“ și din Lumină, „Limita“.

Pitagora este creditat cu ideea că pământul este o sferă, iar scriitori ulteriori au susținut ca el credea, de asemenea, că cosmosul este heliocentric, acesta fiind motivul pentru care modelul heliocentric copernician al universului a fost descris ca „pitagoreic”. Ideea ca paradisurile aflate dincolo de sistemul planetelor, indiferent de aranjamentul lor, sunt roți de aer fierbinte pe care le vedem prin deschizături în partea de jos a cerului — aceste deschizături fiind așadar stelele — este o concepție pe care pitagoricienii s-ar putea să o fi preluat de la Anaximandru. Acesta din urmă credea că existau trei astfel de roți, iar pitagoricienii, foarte probabil, au identificat spațiile dintre ele cu cele trei intervale muzicale pe care le descoperiseră, și anume, octava, cvinta și cvarta: „muzica sferelor”.

Descoperirea muzicală că intervalele consonante pot fi exprimate ca simple rapoarte numerice reprezintă marea moștenire a pitagoreismului. Ideea de *armonia* (armonie), a deschis un set de posibilități conceptuale care s-au dovedit a fi foarte influente. Aceasta a sugerat că perechile de contrarii pot fi armonizate sau pot produce armonii prin interacțiunile lor, nu în ultimul rând prin amestecare — ca atunci când umedul și uscatul, caldul și recele se echilibrează reciproc sau își temperează reciproc excesele. Într-adevăr, ideea de temperare în știința medicală timpurie — echilibrarea armonioasă a „umorilor” colerice, flegmatice, melancolice și sangvine — a fost considerată constitutivă pentru o bună sănătate; conceptul de temperatură, ca o relație între cald și rece, și etica „doctrină a mediei”, drept virtuoasa cale de mijloc între extreme vicioase (astfel, curajul este calea de mijloc între lașitate și nechibzuință), se datorează toate într-un fel sau altul ideii de *armonia*. „Nu este prea mult dacă spunem că filosofia greacă avea să fie de acum înainte dominată de noțiunea de coardă perfect acordată”, scria istoricul filosofiei antice John Burnet.

XENOFAN

Xenofan era în floarea vârstei cândva după jumătatea secolului al VI-lea î.e.n., ceea ce îl face contemporan cu Pitagora. Însă el a trăit mult, murind la peste 90 de ani, după o viață de peregrinări. Avem un citat în care spune:

Șaizeci și șapte de ani îs de când eu, de-a lungul, de-a latul,
Griji având un stol, merg pe pământul grecesc,
Lângă aceștia adaug cei douăzeci și cinci ai născării,³¹

ceea ce înseamnă că la data la care a scris aceste cuvinte avea 92 de ani.

Ne putem imagina aceste cuvinte ca răspuns la o întrebare pe care o pune într-un alt poem: „Iată ce fel de lucruri se cade să spunem la gura sobei iarna, șezând pe paturi moi după o masă bună, bând vin dulce și ronțâind semințe: Din ce țară ești și care ți-e vârsta, nobile domn? Și câți ani aveai când au venit mezii?”³² Referința la „mezi” este legată de cucerirea Ioniei de către Harpagos, un med care a servit ca general în armata regelui persan Cyrus. Cetățile ioniene se aflaseră inițial sub stăpânirea regelui Cresus al Lydiei, iar atunci când Cyrus a atacat Lydia, el le-a cerut ionienilor să se revolte în sprijinul său. Ei au refuzat, așa încât, după victoria sa, în 540 î.e.n., a trimis o expediție să-i pedepsească. În loc să se supună domniei persane, mulți dintre greci s-au urcat pe corăbii și și-au părăsit cetățile, toți locuitorii din Phocaea au procedat în felul acesta, stabilindu-se în Sicilia. Întrebarea tulburătoare a lui Xenofan — „Și câți ani aveai când au venit mezii?” — avea, fără îndoială, ecou în diaspora refugiaților ionieni, care încă își aminteau de căminele lor de pe țărmul estic al Mării Egee.

Datele sale, deși nesigure, sunt jalodate de câteva fapte. Pe de-o parte, se spune că ar fi audiat discursurile lui Anaximandru. Pe de alta, el însuși vorbea despre contemporanul său Pitagora la trecut, ceea ce indică faptul că Pitagora a murit înaintea lui. O tradiție îndoielnică spune că i-a fost tutorie lui Parmenide, ceea ce l-ar plasa în sudul Italiei, cândva în ultimele două decenii ale secolului al VI-lea î.e.n. La rândul său, Heraclit vorbește despre Xenofan la trecut, ceea ce sugerează că murise atunci când Heraclit era la maturitate, la începutul secolului al V-lea î.e.n.

Xenofan s-a născut la Colophon, un oraș ionian aflat între Milet și Efes și, deci, aproape de Samos, locul nașterii lui Pitagora. Presupunând că informațiile care se regăsesc în fragmentele operei sale înseamnă ceea ce par să însemne, el a părăsit Colophonul la vârsta de 25 de ani, când orașul a căzut în mâinile armatei lui Harpagos, după care a rătăcit până la sfârșitul vieții. A scris în versuri despre o gamă largă de subiecte, unele dintre ele filosofice, deși răspunsul la întrebarea dacă a scris un poem filosofic ca atare este unul controversat. Citatele cu o oarecare tenta filosofică provin, în principal, din atacurile satirice împotriva lui Homer și Hesiod, ale căror descrieri antropomorfe ale zeilor le disprețuia.

Acesta este într-adevăr un fapt distinctiv pentru Xenofan: respingerea categorică a tradiției religioase și a zeităților olimpiene antropomorfe. El argumentează că nu poate exista ceva precum divinația; fenomene naturale precum cutremurele și curcubeiele nu sunt mesaje din partea zeilor, spune el, ci ar trebui cercetate și înțelese în mod naturalist.

A criticat, de asemenea, obsesia grecilor pentru atletism și atleți și cheltuirea banilor publici pentru ambele, afirmând că „mai presus de tăria oamenilor și a cailor e înțelepciunea noastră. Fără temelie o asemenea deprindere și nici un drept nu e să se dea întâietate forței asupra slăvitei înțelepciuni”. Subliniază că și „de s-ar găsi un bărbat cu pumni voinici”, un alergător mai iute, un luptător mai îndemânatic decât alții, „nu pentru aceasta țara s-ar bucura de o mai bună rânduială. De pe urma biruinței câștigate la întreceri (...) folosul i-ar fi mai mic; căci nu cu ea se umplu hambarele Cetății”.³³

Fidel atitudinii sale privitoare la cercetare, el a manifestat un interes deosebit față de lumea naturală, observând prezența fosilelor de pești și de alge în vârful munților și făcând speculații cu privire la fenomenele meteorologice și mărimea lumii atât ca întindere, cât și ca adâncime. Referitor la aceasta din urmă, credea că Pământul se întinde la infinit în jos și că, prin urmare, Soarele nu putea să se rotească pe sub el noaptea. În schimb, există un soare nou în fiecare zi, compus din „multe focuri mici”.

În scrierile lui Xenofan am citit anecdota despre Pitagora, care ar fi deslușit în lătratul unui câine vocea unui prieten mort. Aceasta era o satiră care amenda doctrina metempsihozei, considerând-o prostească. Xenofan fost un critic necruțător al lui Homer și al lui Hesiod, reproșându-le că „au pus pe seama zeilor tot ce, între muritori, e lucru de rușine și hulă: hoții, adultere și înșelăciuni reciproce”.³⁴ Afirmă că „dacă boii și caii și lei ar avea mâini sau dacă — cu mâinile — ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor”.³⁵ Credea, în schimb, că există un zeu care nu seamănă cu nimic din ceea ce știm și care (vezi în continuare) ar putea fi, de fapt, identic cu lumea însăși.

În pasajele în care discută subiecte centrale pentru gândirea predecesorilor săi ionieni, dovedește că le cunoștea bine ideile și că fusese influențat de ele. „Căci toate [*se trag*] din pământ și toate în pământ³⁶... Pământ și apă sunt toate care se nasc și cresc.”³⁷ Pare să fi crezut că pământul se dizolvă progresiv în mare: „Toți oamenii au să piară, când pământul cufundat în mare va fi nămol, că pe urmă va începe o nouă facere și că aceasta e transformarea sortită tuturor lumilor”.³⁸

Această ultimă propoziție a provocat o dezbateră în rândul cercetătorilor. Ea sugerează, sub influența lui Anaximandru, că există o pluralitate de lumi; dar, altundeva în comentariile despre Xenofan și în remarcile lui Aristotel despre el, pare să fi afirmat că „Lumea este Unu”, o doctrină care, după cum vom vedea, a fost susținută de Parmenide, filosof influențat de Xenofan, chiar dacă nu i-a fost efectiv discipol. Însă neclaritățile și contradicțiile aparente din ideile lui Xenofan nu pot fi puse toate pe seama lui. Un membru de mai târziu al școlii fondate de Aristotel — școala peripatetică — a scris un tratat despre Xenofan și despre alți doi gânditori, în care afirmă că Xenofan susținea că lumea nu este nici finită, nici infinită, nici în mișcare și nici în repaus. Simplicius, care a scris mult mai târziu, a fost pe drept cuvânt derutat de asemenea afirmații.

Dar, indiferent ce a vrut să spună de fapt Xenofan, există în aceste concepții indicii sugestive care îl leagă de Parmenide. În *Metafizica*, Aristotel spune că Xenofan a fost primul care a afirmat că realitatea este „Unu”,³⁹ iar Platon îl numește pe Xenofan „primul dintre eleați”, aceștia fiind filosofi școlii lui Parmenide, care susțineau doctrina potrivit căreia

realitatea este un singur lucru etern neschimbător. Aristotel a mers mai departe, sugerând că Xenofan considera că lumea și divinitatea sunt același lucru;⁴⁰ într-un fragment, el spune într-adevăr ca lumea și zeul sunt „egale în toate felurile”.

După cum ne amintesc comentatorii, ar fi o greșală să interpretăm referirea la „zeu” în acest context, dându-i același sens ca în perspectivele mult mai târzii asupra divinității, precum cele specifice iudaismului sau creștinismului; pentru că, de fapt, negarea de către Xenofan a existenței zeilor tradiționali și aserțiunea că zeul și lumea sunt unul și același lucru sunt ambele menite să sugereze că „nu există niciun zeu în afară de lume”. Pe lângă conexiunea cu ideile lui Parmenide, aceste noțiuni — dacă asta este într-adevăr ceea ce voia să spună Xenofan — anticipează și filosofia lui Spinoza, care a trăit cu peste două mii de ani mai târziu.⁴¹

Un lucru pe care oricine citește aceste pagini l-ar putea admira la Xenofan este descrierea unei cene a filosofilor, în care notează: „De-acum podeaua e curată și mâinile tuturor și cupele... craterul stă plin cu voie bună și, în ulcioare, alt vin așteaptă, pregătit: vin dulce ca mierea, cu miros de floare (...) Nu lipsește apa: rece, dulce și limpede. Alături, pâini aurii și cinstita masă, împovărată de brânza și de mierea groasă”. „Bărbații voioși” (întotdeauna numai *bărbați*, vai!) fac o libație, făgăduind mereu „a săvârși tot fapte drepte”; se bea cu măsură, atât cât să poată „ajunge singuri acasă”; iar discuția nu este despre mituri și războaie, ci despre „excelență” (*arête*).⁴² Ce imagine plăcută!

HERACLIT

O modalitate sigură de a rămâne în memoria filosofică este aceea de a emite remarci șocante, care sunt obscure sau ambigue — sau, și mai bine, o combinație a celor două. Heraclit este un astfel de exemplu. Cunoscut ca „Obscurul”, „Întunecatului” și „Enigmaticul”, el și-a presărat obscuritățile cu aroganță și mizantropie. A fost un aristocrat, născut în Efes prin anul 540 î.e.n. sau la scurt timp după aceea, a cărui familie făcea parte din elita conducătoare a orașului. I-a cedat titlul ereditar de „basileus” unuia dintre frații săi și, mai târziu, a dus o viață de pustnic la țară, deși s-a întors la oraș atunci când s-a îmbolnăvit, murind la vârsta de aproximativ 60 de ani.

A scris o carte, un exemplar al acesteia fiindu-i oferit lui Socrate de către dramaturgul Euripide (așa spune Diogenes Laertios, relatând ceea ce este probabil doar o legendă). Euripide l-a întrebat ce părere are despre ea. Socrate i-a răspuns: „Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un scufundător din Delos spre a înțelege totul”.⁴³

O problemă majoră legată de înțelegerea filosofiei lui Heraclit este aceea că fragmentele care au supraviețuit sunt ele însele obscure, nefiind clară ordinea în care trebuie aranjate, ceea ce reprezintă o problemă, fiindcă ordini diferite suportă interpretări diferite. În *Retorica*, Aristotel se plânge că „este o muncă a puncta conjuncțiile lui Heraclit, prin faptul că este neclar de care din cei doi membri se leagă, de următorul sau de precedentul?”⁴⁴ și dă ca exemplu singura propoziție a cărei poziție în lucrare o cunoaștem, respectiv propoziția de început a operei sale: „Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna”.⁴⁵ Cel care dăinuie pentru totdeauna este *logos*-ul ori oamenii se dovedesc mereu incapabili să înțeleagă?

Nu cunoaștem nici măcar titlul cărții sale, lucru care ne-ar fi ajutat cumva să înțelegem despre ce era; doxografii au stabilit că ar fi avut trei părți, una despre natură, una despre politică și ultima despre teologie. Asta înseamnă o ruptură cu tradiția filosofică de până atunci, tratând și alte subiecte pe lângă cele din sfera cosmologiei. Dar care dintre aceste subiecte conțineau idea principală a ceea ce dorea el să spună? Dat fiind faptul că, din câte se pare, a fost scrisă într-un stil deliberat oracular — ne imaginăm că o comparație cu *Așa grăit-a Zarathustra* a lui Nietzsche ar putea fi sugestivă (și probabil chiar și cu autorul) —, putem vedea cum dificultățile sporesc.

Descrierea pe care Heraclit o face naturii lumii este însoțită de remarci asupra percepției, cunoașterii și cercetării: „Naturii [lucrurilor] îi place să rămână ascunsă... ochii sunt martori mai siguri decât urechile⁴⁶”. (Vrea oare să spună: să observi cu ochii tăi este mai bine decât să asculți ce spun alții?) Nici măcar aceia care, precum Pitagora, se implică în cercetarea științifică nu înțeleg corect lucrurile: „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte; altfel 1 ar fi învățat pe Hesiod și pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan și Hecateu“⁴⁷ În orice caz, Heraclit credea că înțelegea adevăratul *logos* — un cuvânt folosit de filosofi greci într-o asemenea varietate de feluri, încât poate fi considerat ca însemnând orice, în tot cazul mai mult decât „relatare“, „teorie“, „cadru“, „cuvânt“, „rațiune“, „semnificație“, „principiu“ și, așa cum am putea o numi noi, „logica fundamentală (a ceva)“. O reconstrucție rezonabilă a concepției lui Heraclit încercăm în cele ce urmează.

Totul este în mișcare; după cum spune Platon în *Cratylus*, „Heraclit declară într-un fel că «toate lucrurile trec și nimic nu rămâne»; și, asemuind realitățile cu unda unui fluviu adaugă, «nu ai putea intra de două ori în același fluviu»“.⁴⁸ Discipolul său, Cratylus, care era atât de convins că totul se schimbă în permanență, nu i-a oferit răspuns, ci doar a mișcat un deget pentru a indica faptul că auzise, deoarece, chiar în momentul în care se pregătea să răspundă, lumea se schimbase deja.

Unii comentatori nu sunt de acord cu faptul că spusele lui Heraclit înseamnă ceea ce susține Platon. Mai curând, zic ei, el a vrut să spună că lucrurile rămân aceleași numai prin schimbare — așa cum se întâmplă cu un râu: curgerea nu-i distruge continuitatea în a fi același râu, ci de fapt o constituie.

Această a doua variantă este mai compatibilă cu o altă doctrină a lui Heraclit, cea a „unității contrariilor“. O interpretare a acesteia ar fi că un lucru poate să combine calități opuse: „Marea: iată o apă foarte pură și foarte impură; bună de băut pentru pești, ea le asigură viața; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide“.⁴⁹ La fel, tinerețea și bătrânețea, veghea și somnul, viața și moartea „ca unul coexistă în noi [...] ultimele preschimbându-se devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele“⁵⁰, deși, în aceste cazuri, nu simultan. Însă alte fragmente din scrierile sale par să afirme că opusele sunt de fapt identice: „calea șurubului de la puiă, totodată dreaptă și răsucită este una și aceeași... Drumul în sus și drumul în jos este unul și același“.⁵¹ Aceste remarci sunt adevărate: o scară este simultan în sus și în jos, deosebirea constând în actul urcării sau al coborării. „Oamenii nu înțeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc și la liră.“⁵²

O altă identificare a contrariilor cere însă o interpretare mai amănunțită: un fragment spune că „binele și răul sunt unul și același lucru“.⁵³ Implică asta o versiune a replicii lui Hamlet „Nimic pe lume nu e bun sau rău decât ce gândul singur hotărăște“?⁵⁴ Cel mai probabil, explicația este mai profundă, deoarece Heraclit pare să fi susținut că cel care face posibilă însăși existența este conflictul sau tensiunea ce ține laolaltă contrariile: „Homer a greșit în versul în care se ruga «ca lupra să piară și dintre zei și dintre oameni». Nu și-a dat seama că astfel se ruga pentru nimicirea universului, căci dacă rugăciunea sa ar fi fost ascultată, toate ar pieri⁵⁵... toate lucrurile se nasc și mor prin luptă... dreptatea este luptă și toate se nasc din luptă și necesitate“.⁵⁶

Urmându-l pe Aristotel, mulți comentatori îl văd pe Heraclit conformându-se vechii tradiții a ionienilor, considerându-l un monist materialist, adică susținând punctul de vedere conform căruia există un singur *arhe* material fundamental. După cum am văzut, predecesorii săi nominalizaseră succesiv apa, infinitul și aerul; el a nominalizat focul. „Această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge.“⁵⁷ Focul se transformă în apă, iar jumătate din apă se transformă în pământ și jumătate într-un vânt aprig, și ambele se pot transforma înapoi în apă, și apa înapoi în foc.⁵⁸ Aceste schimbări sunt rezultatul conflictului, care este o punere în aplicare a dreptății ce răstoarnă dominația unui lucru de către altul.

Ar putea părea că fluxul și schimbarea eterne fac imposibilă cunoașterea, iar Platon credea că asta voia să spună Heraclit. Însă comentariile sale despre valoarea învățării și criticile aduse altora pe motiv că nu ajung la înțelegere, chiar dacă studiază și cercetează, sugerează altceva. Într-adevăr, se pare că el acorda cunoașterii o mare semnificație etică: „O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înțelepciune înseamnă ca în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului, dând ascultare naturii lucrurilor”.⁵⁹ Acesta este motivul pentru care spune despre sine că preferința sa este pentru „a vedea și auzi și învăța”.

Pitagora predase un mod de viață; Heraclit oferă propriile-i sfaturi înțelepte. La fel ca mulți alții, el a recomandat moderația și autocontrolul în activități precum băutul și mâncatul, dar, spre deosebire de mulți alții, a ridicat în slăvi căutarea faimei: „Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veșnică”.⁶⁰ Însă, cum credea și că cea mai bună moarte are loc pe câmpul de bătaie, nu este clar dacă s-a referit aici la gloria filosofică. El este cel care a spus: „Caracterul este soarta” și că nu este întotdeauna bine să obții ceea ce vrei.

În politică, Heraclit a susținut domnia legii — „Poporul trebuie să lupte pentru legile (cetății) întocmai ca pentru zidurile (acesteia)”⁶¹ — și alegerea înțeleaptă a conducătorilor. Ambele sfaturi sunt conforme cu ideea că există un *logos* cosmic (ceea ce poate fi interpretat drept: cosmosul este guvernat de legi universale) și că raționalitatea — înțelegerea rațională a acestor legi universale — se aplică la fel de mult în etică și politică, pe cât se aplică în cosmologie. Însă el nu a fost un protodemocrat; nu avea timp pentru „nebuni” și pentru „mulțimi... gloata”. „Învățătorul celor mai mulți rămâne Hesiod. Toți îl socot izvor de învățături, el care n-a înțeles ce înseamnă ziua și noaptea: doar sunt una.”⁶²

Nu poate fi negat faptul că alți filosofi și mai ales cei de mai târziu au fost frapați de ideile lui Heraclit — oare cum am putea spune că au fost „influențați” de ele, dat fiind că nici lor, nici nouă nu ne este foarte clar care au fost acestea? Desigur, contemporanii și succesorii lui au avut propriile interpretări a ceea ce voia el să spună și au fost, fără îndoială, influențați de către acestea; însă dintr-un astfel de demers s-ar putea extrapola rezultate destul de diferite pentru gândirea ulterioară. Unii cred că Parmenide și-a dezvoltat filosofia în opoziție cu Heraclit, alții îl văd pe Democrit urmând linia trasată de Heraclit în declarațiile sale etice; Platon este adesea înțeles ca folosind o interpretare a lui Heraclit în argumentarea caracterului efemer și a instabilității lumii materiale și o altă împrumutată de la Parmenide, în argumentarea eternității și imuabilității lumii inteligibile. Unii l-au văzut pe Heraclit ca aparținând strict de tradiția ioniană a fizicii, alții, ca pe un sceptic. Așa se întâmplă când vorbești în cimilituri.

PARMENIDE

Parmenide s-a născut într-o familie bogată din Elea, fie în jurul anului 515 î.e.n., după cum spune Diogenes Laertios, fie un deceniu sau două mai târziu, așa încât afirmația lui Platon conform căreia tânărul Socrate l-a întâlnit prin 450 î.e.n. poate fi considerată plauzibilă. Ca și Aristotel, Diogenes spune că Parmenide a fost elevul lui Xenofan, dar că s-a distanțat de opiniile acestuia. Totuși, la fel ca și profesorul său, el și-a scris filosofia în versuri, folosind hexametri homerici împodobiți cu imagini preluate în special din *Odiseea*. Diogenes spune și că au fost voci care au susținut că Parmenide ar fi studiat cu Anaximandru și că, la un moment dat, ar fi avut o legătură foarte strânsă cu un pitagorician pe nume Ameinias, de care a fost foarte apropiat, lucru dovedit de faptul că, după moartea lui, Parmenide i-a înălțat un altar „ca unui erou”. Unul dintre motivele acestui devotament ar fi fost acela că Ameinias îl convinsese pe Parmenide să-și dedice viața filosofiei. Unii doxografi l-au descris pe Parmenide drept pitagorician și nu există niciun motiv să credem că nu ar fi fost în tinerețe adeptul lui Pitagora, deși la vremea când și-a scris poemul nu mai era.

Poemul lui Parmenide vorbește despre un tânăr transportat de un car înaripat, pentru a întâlni o zeiță care îi promite că-l va învăța toate lucrurile.⁶³ Dar, îi explică ea, chiar dacă toate lucrurile pe care i le va spune sunt adevărate, trebuie să le și testeze singur pe fiecare în parte: „judecă cu mintea încălcita pricină de care ți-am vorbit”, spune ea, „dovada mult

disputată rostită de mine“. După o lungă introducere, *prooimion*, urmează cele două secțiuni ale poemului, prima fiind intitulată „Calea adevărului“. S-au păstrat aproape 150 de versuri din poemul parmenidian și peste două treimi din ele fac parte din această primă secțiune. A doua este intitulată „Calea opiniei“, iar zeița îl avertizează că de data aceasta va fi vorba despre o imagine a lumii care este înșelătoare: mai exact, despre perspectiva noastră obișnuită asupra lumii, bazată pe senzații, iar simțurile noastre sunt amăgitoare. În schimb, prima secțiune, „Calea adevărului“, ne spune că nu se poate dobândi o cunoaștere propriu zisă decât despre „ceea ce este“ (ființa), adică despre *realitate*, pentru că „ceea ce nu este“ (neființa) nu poate fi literalmente gândit sau spus. Doar rațiunea ne poate duce la adevărul despre „ceea ce este“.

Acest adevăr este că ființa trebuie să fie un lucru unic, complet, neschimbător, perfect, întreg și etern. Punctele de vedere exprimate de alți filosofi și întemeiate pe ideea transformării unui *arhe* într-o pluralitate de lucruri, cu ajutorul mișcării și al schimbării, al interacțiunii, al fluxului, al reparației, al amestecului sau al oricărui alt mecanism sugerat de gânditorii respectivi, sunt false în lumina rațiunii, pentru că singurul care poate fi imaginat este Unul etern, imuabil și atotcuprinzător.

La începutul secțiunii intitulate „Calea opiniei“, zeița spune: „Aici întrerup vorba-mi vrednică de crezare și gândul despre adevăr. De-acum, ascultând potriveala înșelătoare a cuvintelor mele, învață să cunoști părerile muritorilor“. Apoi, ea descrie o cosmologie în care „cercasca vâlvătaie a focului binefăcător“ se află în opoziție cu „noaptea întunecoasă, deasă și greoaie la înfățișare“⁶⁴... totul e deopotrivă plin de lumină și de nevăzută noapte, amândouă egale, de vreme ce nimic nu ține «exclusiv» de una sau alta.⁶⁵ „Necesitatea“ ține stelele pe cer; Soarele, Luna, Calea Lactee și alte fenomene sunt fie „foc curat“, fie „beznă în care se amestecă și o parte de foc“, asta explicând diferența dintre ele; iar „în mijlocul lor stă zeița care totul călăuzește: pretutindenă cârmuiește cumplita naștere și împreunarea, mânănd femeia să se împerecheze cu bărbatul și, dimpotrivă, bărbatul cu femeia.“⁶⁶

Dar „calea opiniei“ sau „calea aparenței“ este, repet, înșelătoare; ea este calea „pe care orbecăiesc muritorii neștiutori, oameni cu două capete“⁶⁷, care își închipuie că trăiesc într-o lume a contingenței, a pluralității și schimbării. Bazându-se pe simțurile lor înșelătoare, ei cred că lucrurile pot în același timp să fie și să nu fie — pentru că, de pildă, un lucru poate să aibă o anumită proprietate într-un anumit moment și să fie lipsit de ea în altul. „Nu urma această cale din obișnuință, bazându-te pe simțurile tale“, îl avertizează din nou zeița pe tânăr: „judecă doar cu rațiunea“. Dar este important să cunoști și această „cale a aparenței“, astfel încât să o poți compara cum se cuvine cu cea a adevărului. „Cuvine-se acum să cunoști totul“, îi spune ea, „și sufletul neînfricat al bine-rotunjitului Adevăr, și părerile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată.“⁶⁸ Deși în aceste păreri nu există adevăr, e bine ca și ele să fie cunoscute.

Ideea centrală a gândirii lui Parmenide se bazează pe ceea ce înțelegea prin „ființă“ („ceea ce este“). El o pune pe zeiță să spună că Ființa *este* și că „nenăscută fiind (...) este nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt“. Și adaugă: „Nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce acum e laolaltă, una și neîntreruptă“.⁶⁹ Întrebările pe care le ridică această afirmație sunt: este ființa un lucru fizic sau este ceva nonfizic, o abstracțiune, precum „infinitul“ sau poate un zeu? Dacă este ceva fizic, atunci cum să înțelegem faptul că pentru aproape toți ceilalți filosofi, proprietățile spațio-temporale sunt caracteristice, ba chiar definitorii pentru domeniul fizic, pe când ființa lui Parmenide este simultan tot ceea ce este (tot spațiul) și, totodată, nu se schimbă (ceea ce face greu de înțeles semnificația timpului, dacă pentru Parmenide timpul există în vreun fel)?

Evident, chestiunea este una controversată, dar cei mai mulți comentatori sunt de părere că pentru Parmenide ființa era ceva fizic. Un fragment o descrie ca pe o sferă, iar potrivit lui Aristotel, Parmenide nu credea în niciun fel de realitate nonfizică. Și nici nu pomenește despre vreun „zeu“ sau „zei“ când vorbește despre realitate (zeița din poem este doar un artificiu literar), ci pare să privească ființa ca fiind universul însuși, toate lucrurile considerate a fi unul singur — adică totalitatea realității fizice.

Ceea ce ridică întrebarea dacă această sferă este infinită, pentru că, dacă nu este, atunci spațiul trebuie să fie finit, astfel încât sfera să îl poată umple complet. În orice caz, dacă sfera

este fizică, ea trebuie să cuprindă tot spațiul, pentru că aceasta este nemișcată și nemișcătoare; și pentru că nu se schimbă, trebuie să gândim fie că timpul nu există, fie că ființa cuprinde tot timpul sub forma unui prezent neschimbător. Acesta pare a fi înțelesul fragmentului care spune „Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întreagă și nemișcată”.⁷⁰ Această afirmație cel puțin este conformă cu teza centrală potrivit căreia realitatea este un Unu neschimbător; dacă susținem că timpul există doar acolo unde există schimbare, în sfera ființei nu poate exista nici schimbare și, prin urmare, nici timp, cel mult un prezent etern.

Într-adevăr, cum nu poate exista nimic dincolo de ființă sau în afara ei, conceptele de schimbare și de mișcare sunt goale. Ar putea exista schimbare și mișcare dacă, în afara de ființă, ar exista și neființă („ceea-ce-nu-este”), în sensul că dacă admitem, precum Anaximene, că *arhe*-ul se rarefiază și se condensează, atunci trecerea de la o stare (mai rarefiată) la alta (mai condensată) și invers presupune că noua stare în care trece *arhe*-ul încă nu era, ca să spunem așa, prezentă — altfel zis, încă nu exista starea de a fi „mai condensat” în care să treacă „mai puțin condensatul”, iar în lipsa unei astfel de stări încă inexistente, o stare prezentă nu ar avea în ce să se transforme. La fel, discuția pitagoricienilor despre aerul din afara cosmosului, care pătrunde în el pentru a-l separa în unități distincte, presupune și ea existența a „ceea-ce-nu-este”, ca lucrul asupra căruia acționează mișcarea și schimbarea pentru a-l transforma în „ceea-ce-este”.

Esențial pentru Parmenide este faptul că nu putem gândi *ceea ce nu este*, iar orice poate fi gândit trebuie să fie. „Este totuna a gândi și gândul că [ceva] este.”⁷¹ În schimb: „Nu se poate într-adevăr spune nici gândi că ceea ce nu este [este]”⁷². De asemenea: „Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este [posibil], dar neantul nu e [posibil]”⁷³. Un alt mod de a formula această idee este să spui că, dacă te gândești, trebuie să te gândești la ceva; prin urmare, *nimicul* nu poate exista. Așadar, nu există decât ceea ce poate fi gândit.

Să observăm că Parmenide nu face simple aserțiuni în partea dedicată căii adevărului; el oferă argumente. Contrastul izbitor dintre cele două părți ale poemului constă în faptul că prima are un foarte pronunțat caracter teoretic: în ea ni se arată că ființa trebuie să fie atotcuprinzătoare — altfel spus, că „tot ceea ce este este” (adică o tautologie) — și că nu putem gândi sau exprima neființa pentru că neființa nu este, prin definiție, nimic. Pare paradoxal să ne gândim că am putea avea *nimicul* ca obiect al gândirii. Și totuși, se poate discuta mult și în mod rațional despre ceea ce nu există, dar care e posibil să existe sau a existat, sau va exista, deși nu există încă, și așa mai departe. Și am putea pune în discuție afirmația conform căreia domeniul realului și domeniul conceptibilului sunt în mod necesar identice și exclusive. Dar cel puțin acestea sunt provocări intelectuale profunde, iar filosofia s-a luptat cu ele de-a lungul întregii sale istorii. În schimb, afirmațiile din a doua parte sunt de o cu totul altă factură: că „există foc, întuneric și amestecul dintre ele, iar în mijlocul lucrurilor stă o zeiță care domnește peste toate”⁷⁴. De la presocraticii anteriori știm că nu toate aceste teoretizări — că „*arhe*-ul e apă, aer” etc. — sunt afirmații lipsite de teme, ele bazându-se într-o oarecare măsură pe observație și deducție; dar, în poemul lui Parmenide, versurile din partea a doua nu par să aibă acest caracter empiric, chiar dacă ele se sprijină, fără îndoială, pe o bază observațională atunci când susțin că focul vine din ceruri, fiindcă de unde putea veni lumina corpurilor cerești dacă n-ar fi fost ele însele focuri sau emanații ale focurilor? Și întâmplarea face ca ele să fie într-adevăr focuri — sau, cum e cazul astrilor mai apropiați de noi, reflecții ale focului.

Parmenide nu a fost un scriitor la fel de obscur ca Heraclit, însă versurile în hexametri în care este expus sistemul său creează, totuși, dificultăți pentru o interpretare clară. În ciuda acestui lucru, el marchează un moment cât se poate de semnificativ în istoria filosofiei; reprezintă un punct de cotitură, iar influența pe care a exercitat-o asupra urmașilor a fost imensă, indiferent dacă ei i-au acceptat sau nu ideile. Discipolii săi, Zenon și Melissos, au apărut teoria Unului formulată de Parmenide; Zenon, prin faimoasele sale paradoxuri Ahile și broasca țestoasă și restul: vezi mai departe —, a urmărit să demonstreze imposibilitatea timpului și a schimbării, în timp ce orice gânditor care accepta realitatea

schimbării și pluralitatea a trebuit să dezbată argumentele lui Parmenide și să găsească modalități de a le depăși.

Cea mai mare influență pe care au avut-o scrierile lui Parmenide, judecând din perspectiva impactului asupra întregii istorii ulterioare a filosofiei, a fost asupra lui Platon și a platonicienilor. Platon l-a admirat foarte mult pe Parmenide; l-a pus să se confrunte cu Socrate într-un dialog târziu și a preluat de la el ideea că simțurile și ceea ce ne spun ele despre lumea aparențelor — lumea familiară din jurul nostru, care pare diversă și supusă timpului și schimbării — ne înșală cu privire la adevărata natură a realității. Aceasta este o temă care a generat mare parte din realizările filosofiei și, mai târziu, ale științei.

ZENON DIN ELEA

Dialogul *Parmenide* al lui Platon și *Viețile filosofilor* a lui Diogenes Laertios sunt aproape singurele surse de informație pe care le avem despre viața lui Zenon. Dacă relatarea lui Platon este corectă, Zenon s-a născut în anul 490 î.e.n., iar în jurul anului 450 î.e.n. l-a însoțit pe Parmenide la Atena, unde i-a întâlnit tânărul Socrate.

S-a zis despre că Zenon nu a fost doar elevul lui Parmenide, ci și fiul său adoptiv și iubitul lui. Era un bărbat înalt și chipeș, spune Platon, iar Diogenes afirmă despre cărțile sale că „sunt pline de perspicacitate”. Aristotel susține că Zenon a inventat „dialectica”, forma de dispută filosofică ce vizează ajungerea la adevăr, pornind de la părerile unui adversar și demonstrând că ele conduc la concluzii inacceptabile (aceasta diferă de „euristică”, unde disputa are loc doar de dragul disputei sau pentru a câștiga niște puncte).

Diogenes spune că Zenon „avea un caracter cu adevărat nobil, atât ca filosof, cât și ca om politic”⁷⁵, fiindcă atunci când încercarea sa de a-l răsturna pe tiranul Nearchos⁷⁶ a eșuat, el a fost arestat și torturat înainte de a fi ucis, dar nu și-a trădat prietenii. Moartea lui a dat naștere multor legende. Rugându-l pe Nearchos să se apropie ca să-i șoptească ceva personal, Zenon „îl mușcă de ureche și n-o lăsa până ce nu fu lovit de moarte”.⁷⁷ O altă versiune afirmă că l-a mușcat pe tiran de nas, nu de ureche. O a treia spune că, decât să dezvăluie vreun secret, și-a mușcat propria limbă și a scuipat-o în obrazul tiranului, iar acest lucru i-a mișcat într-atât pe concetățenii săi, încât l-au lapidat pe tiran. Când Nearchos i-a cerut să-i numească pe cei care au fost în spatele revoltei, Zenon a răspuns, „Chiar tu, pacostea cetății!”, moment în care Nearchos a pus să fie aruncat într-o puiă foarte mare și zdrobit până la moarte.⁷⁸

S-ar putea crede că aceste detalii pitorești și sângeroase au doar scopul de a mai anima ceea ce, altminteri, oricine ar crede că nu-i decât povestea serioasă a unor oameni care trăiesc cea mai intensă emoție în faptul de a gândi; în realitate însă, filosofi au dus vieți destul de agitate, după cum o dovedesc adesea detaliile lor biografice — și asta pentru că ideile pot fi periculoase și cer curaj pentru a le exprima sau pentru a trăi în conformitate cu ele. Diogene i-a adus un omagiu lui Zenon, după cum urmează:

Nobilă vrere vădit-ai, o, Zenon, când fără să șovăi,
Moartea tiranului dând, lanțul Eleei ai rupt.
Dară ai fost doborât, căci tiranul te-a prins și-ntr-o puiă
Rău te-a strivit dar ce spun? trupul tău, nu chiar pe tine.⁷⁹

În dialogul platonician *Parmenide*, Zenon spune că argumentele sale privitoare la imposibilitatea mișcării și pluralității sunt oferite ca o apărare a tezei parmenidiene, care susține că realitatea este un Unu neschimbător: „cele scrise de mine vin efectiv în sprijinul afirmației lui Parmenide și se ridică împotriva celor care vor s-o ia în derâdere sub motivul că, dacă Unul este, afirmația aceasta ar da loc mai multor consecințe ridicole, ba ar duce chiar la contrariul ei. Scrierea de față îi combate, așadar, pe cei care pun în joc pluralitatea, răspunzându-le cu aceeași monedă, ba chiar cu dobândă, vrând să arate că propria lor ipoteză, cea a existenței pluralității, dă loc la încă și mai ridicole consecințe decât ipoteza existenței”.⁸⁰

Cu alte cuvinte, argumentele lui Zenon au forma unei *reductio ad absurdum* a unei ipoteze inițiale, aratând că pot fi deduse din ea contradicții.

Zenon a creat aproximativ 40 de paradoxuri, din care sunt cunoscute zece. *Fizica* lui Aristotel este principala sursă referitoare la argumentele formulate de Zenon împotriva principiului mișcării.⁸¹ Primul dintre cele care s-au păstrat poate fi descris după cum urmează. să presupunem că mergeți de la un capăt al unui stadion la altul. Pentru a face asta, trebuie să ajungeți la mijlocul distanței. Dar, pentru a ajunge acolo, trebuie mai întâi să parcurgeți jumătate din jumătatea distanței. Într-adevăr, pentru a ajunge în orice punct, trebuie să ajungi mai întâi la jumătatea drumului către el, însă în primul rând trebuie să ajungi la jumătatea jumătății și, înainte de asta, la jumătatea jumătății acelei jumătăți și așa mai departe, *ad infinitum*. Numai că nu putem traversa un număr infinit de puncte într-un timp finit; ca urmare, mișcarea este o iluzie.

Iată un alt paradox: să luăm exemplul lui Ahile alergând în competiție cu o broască-țestoasă. Dacă țestoasei i se dă un avans, oricât de mic, Ahile nu poate să o întrecă niciodată. Pentru a face asta, el trebuie să ajungă în locul de unde a plecat țestoasa; dar, în momentul când o face, țestoasa se va fi mișcat deja, iar Ahile trebuie prin urmare să ajungă la următorul punct. Dar când ajunge acolo, țestoasa... și așa mai departe.

Al treilea paradox este următorul: să luăm exemplul unei săgeți trase spre o țintă. În orice punct al traiectoriei descrise de ea, săgeata ocupă exact spațiul pe care îl reprezintă lungimea sa. Ea este, așadar, nemișcată în acel spațiu, pentru că (spune Zenon) toate lucrurile sunt în repaus atunci când ocupă un spațiu egal cu propria lor mărime. În acest caz, pentru că săgeata ocupă un spațiu egal cu lungimea ei în fiecare punct al traiectoriei pe care o descrie, ea este nemișcată în fiecare punct din zborul său.

Unele soluții pentru aceste paradoxuri sunt sugerate de Aristotel însuși. Argumentul lui Zenon presupune că este imposibil să traversezi un număr infinit de puncte într-un timp finit. Dar asta înseamnă să nu reușești să faci distincție între divizibilitatea infinită și extensia infinită. Nu se poate traversa o extensie infinită într-un timp finit, dar se poate face asta într-un spațiu divizibil la infinit, pentru că timpul însuși este divizibil la infinit; prin urmare, poți traversa un spațiu divizibil la infinit într-un timp divizibil la infinit.

Cât privește argumentul săgeții: Aristotel spune că el „se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe”⁸² [adică din intervale infinitesimale]. Dacă acest lucru nu se acceptă, argumentul nu se mai susține.

Paradoxurile lui Zenon sunt formulate în așa fel încât să sugereze că i-a avut în minte cu precădere pe pitagoricieni. Argumentând că numărul este baza realității, în mod corelativ, ei susțineau că lucrurile sunt sume de unități. Se știe despre Zenon că ar fi făcut următoarea afirmație: „Dacă cineva îmi poate explica ce este o unitate, pot să spun ce sunt lucrurile”. Aici, el oferă un caz clasic de deducție a unei contradicții din premisa „că există multe lucruri”, după cum urmează: „Dacă [ființele] sunt multe, e necesar să fie atâtea câte sunt și nu mai multe, nici mai puține. Iar dacă sunt câte sunt, sunt numărate. Dacă sunt multe, ființele sunt nenumărate: căci printre ele se găsesc mereu alte [ființe] și, tot așa, printre acestea, altele. În felul acesta, ființele sunt nenumărate”.⁸³

Un alt argument împotriva pluralității se bazează pe supoziția că lucrurile pot fi divizate. Suntem obligați să presupunem că părțile însele trebuie să fie ceva, pentru că, dacă cele mai mici diviziuni ale lucrurilor ajung în final nimic, cum poate fi ceva compus din nimic? Dacă spunem că părțile nu sunt nimic, dar ele nici nu au vreo dimensiune, cum poate atunci lucrul pe care îl compun să aibă mărime, dat fiind că niciun număr de lucruri fără mărime nu poate constitui un lucru cu mărime? Așa că rămânem cu presupunerea că elementele lucrurilor trebuie să fie ceva și de o anumită dimensiune. Dar atunci ele nu sunt elementele de bază ale lucrurilor, întrucât pot fi în continuare divizate, iar dacă părțile lor au la rândul-le mărime, ele sunt deci divizibile și, la fel, și părțile lor și așa mai departe; prin urmare, diviziunea nu se termină niciodată.

Pitagoricienii par să fie ținta lui Zenon și în argumentul lui împotriva spațiului, vizata fiind doctrina lor despre aerul care pătrunde în cosmos din afara lui. „Într-adevăr, acesta [Zenon] credea că toate ființele trebuie să se găsească în ceva; dacă însă spațiul se numără și el

printre ființe, în ce va sta? De bună seamă într-un alt spațiu și acesta într-altul și așa mai departe.⁸⁴ Lasând la o parte presupunerea că spațiul este privit mai degrabă ca un container, într-un sens similar spațiului absolut al lui Newton, decât (să zicem) ca un set de relații între obiecte, precum și posibilitatea unor ambiguități conceptuale rezultate din folosirea cu sensuri diferite a cuvintelor „ceva” și „în”, rămâne întrebarea de ce conceptul de spațiu infinit nu ar fi în mod intrinsec lipsit de coerență, așa cum presupune Zenon?

Asta ridică problema sensului pe care îl are la Zenon conceptul de infinit. Ceea ce a ajuns să poarte numele de „soluție standard” la paradoxurile lui Zenon privind mișcarea implică analiza matematică, inventată în mod independent de Newton și de Leibniz în secolul al XVII-lea, iar discutarea conceptului de infinit al lui Zenon implică distincția între infinitul real și infinitul potențial, cel din urmă căpătând o justificare teoretică deplină abia la începutul secolului XX, în lucrările matematicienilor Richard Dedekind și Georg Cantor. Alte idei pe care le-a declanșat reflecția asupra paradoxurilor lui Zenon: elementele realității fizice nu pot fi divizibile la infinit; noțiunea de spațiu sau de realitate percepută ca întreg este contradictorie; este nevoie să construim logici paraconsistente, care permit ca două propoziții contradictorii să fie considerate adevărate.

Un aspect relevant pentru paradoxul stadionului și pentru cel al lui Ahile cu țestoasa este acela că dacă adunăm $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ etc. obținem 1 atât pentru intervalele de timp, cât și pentru cele de spațiu. Prin urmare, dacă însumezi distanțele pe care cineva trebuie să le parcurgă pentru a ajunge la fiecare punct de mijloc (la jumătatea stadionului, la jumătatea jumătății și așa mai departe), obții distanța finită dintre cele două capete ale stadionului. Același lucru este valabil și pentru timpul de care este nevoie ca să parcurgi jumătatea distanței, apoi jumătatea jumătății și tot așa. Încă o dată, concluzia este că un spațiu divizibil la infinit se poate traversa într-un timp finit.

Un rezultat important al reflecției asupra paradoxurilor este că ele derivă din conflictele ce apar între convențiile conceptuale pe care le folosim pentru a ne organiza experiența. De exemplu: atunci când ne gândim la mișcare ca la un eveniment continuu care se produce într-un interval de timp, ne gândim la un obiect care călătorește de la o poziție la alta pe fundalul unor puncte de referință fixe, iar din această perspectivă nu ne gândim și, fără îndoială, nu ne putem gândi la obiect ca parcurgând un șir de puncte precise din spațiu, distincte de punctele imediat învecinate la momente succesive. Dar dacă alegem această a doua perspectivă, potrivit căreia obiectul se află într-un anumit punct din călătoria sa, nu ne gândim și, fără îndoială, nu ne putem gândi la el așa cum o facem din prima perspectivă, mai exact ca trecând prin acel punct într-o manieră ce nu poate fi descrisă drept „câte un punct pe unitatea de timp”, dat fiind că tocmai asta este ceea ce facem din a doua perspectivă. Așadar, problema ține de noi: uneori, modurile noastre de a descrie același lucru pentru scopuri diferite și din perspective diferite se află în contradicție unele cu altele. Asta nu implică faptul că mișcarea este iluzorie.

Oricare ar fi meritele fiecărui paradox al lui Zenon și oricât de bune ar fi contraargumentele formulate la adresa lor, adevărul este că ele provoacă în continuare dezbateri asupra ideii parmenidiene care i-a influențat atât de mult pe Platon și o mare parte a filosofiei ulterioare, respectiv ideea că realitatea diferă de aparență.

EMPEDOCLE

Lă fel ca Parmenide, Empedocle s-a născut într-o familie bogată și influentă și a jucat un rol special în politica orașului său natal, Acragas, din Sicilia. În ciuda faptului că a fost un aristocrat, a susținut democrația, deși aparent și-a păstrat manierele nobile, îmbrăcându-se în „veșminte somptuoase”, pretinzând fără vreo urmă de modestie că este înzestrat cu talente superioare:

Oaspete astăzi vi-s vouă, ca zeu fără moarte, necum ca
Biet maritor, care însă cinstit e de toți după merit,
Împodobit cu panglici și cununii înflorite.⁸⁵

Mare parte din faima de care s-a bucurat se datorează probabil faptului că, în calitate de doctor, săvârșise câteva fapte demne de luat în seamă, salvând de ciumă un alt oraș sicilian, Selinus, ba, după cum se spune, implicându-se chiar și în ritualuri de vrăjitorie și acte de magie. Printre altele, pretindea că stă în puterea lui să controleze vânturile și furtunile, să redea tinerețea și să evite răul.

Intru cu alaiu-mi de oameni, bărbați și femei, care-n cinstea-mi
Zeci de mi vin după mine pe calea ce dă fericire,
Unu dorind profeții, iar alții să afle cuvântul
Mântuitor, ce da vindecare de bolile crunte.⁸⁶

Reputația lui de medic pare să se fi bazat nu doar pe pretenții de magie. Galenus îl descrie ca fondator al școlii italice de medicină, egală ca importanță altor tradiții medicale ale vremii. Școala sa considera că boala rezultă din dezechilibrul dintre cald, rece, umezeala și uscăciune, aceste proprietăți fiind asociate, în diferite combinații, cu cele patru elemente pe care el le-a considerat drept bază a tuturor lucrurilor: pământ, aer, foc și apă. Unele dintre doctrinele școlii par să rezulte din observația directă, de exemplu, aceea că respirația are loc prin porii corpului, nu doar prin plămâni și este conectată cu circulația sângelui. Altele poartă amprenta unei gândiri mai primitive, de pildă, aceea potrivit căreia inima ar fi sediul conștiinței.

Proximitatea orașului său natal atât de Crotona, cât și de Elea face cât se poate de plauzibilă presupunerea că Empedocle a studiat și cu Parmenide — fiind într-adevăr coleg cu Zenon —, și cu pitagoricienii. O istorioară povestește că ar fi devenit la un moment dat chiar pitagorician, dar că a fost exclus din ordin pentru că ar fi furat niște prelegeri. Afirmatia potrivit căreia a fost cel puțin pentru o vreme pitagorician și că, în mod sigur, a fost influențat de această școală de gândire este susținută de faptul că era vegetarian și credea în metempsihoză.

Lă fel ca Parmenide, Empedocle a scris în versuri, cei doi fiind ultimii dintre filosofi greci care au recurs la poezie. Până la *De rerum natura* a lui Lucrețiu, din secolul I î.e.n., opera lui Empedocle a fost cel mai important poem filosofic. Spre deosebire de oricare alt presocratic, de la el ne-au rămas cele mai multe scrieri; conform unei estimări, s-a păstrat aproape o cincime din versurile poemului său *Despre natură*. Printre poeme se numără și unul intitulat *Purificări*; se spune că ar fi scris și o relatare despre invadarea Greciei de către Xerxes, un imn închinat lui Apollo, un tratat de medicină și mai multe piese de teatru. Ce știm despre ideile lui ține de descoperirea în secolul XX a unui papirus — Papirusul Strasbourg — conținând versuri ale sale și sugerând un aranjament alternativ al ordinii lor, care lasă să se înțeleagă modalități diferite de interpretare.

Cosmologia lui Empedocle se bazează pe ideea că există patru elemente eterne și indestructibile, din ale căror combinații se nasc toate lucrurile. Aceste elemente sau „rădăcini“, cum le numește el, sunt pământul, aerul, focul și apa. El a fost primul care a introdus un *arhe* cvadruplu. Spunea că lucrurile sunt combinații ale celor patru rădăcini în proporții diferite și că schimbarea este procesul de combinare și separare a celor patru rădăcini, atunci când asupra lor acționează una sau alta dintre cele două forțe primordiale pe care le numește „Iubire“, respectiv, „Ură“. Aceste forțe fluctuează ca intensitate una în raport cu alta, ceea ce explică modul în care prima, apoi cealaltă pot avea ca rezultat agregarea și apoi separarea lucrurilor.⁸⁷

Cosmosul este etern și trece prin cicluri determinate în funcție de cine deține controlul: iubirea sau Ura. În starea sa cea mai bună, cosmosul este inert, cele două forțe sunt în repaus, iar cele patru rădăcini, în echilibru, separate, neamestecate. El este o sferă, ținută laolaltă de iubire, Ura păzind zona periferică, exterioară.⁸⁸ Ideea unei sfere încă inerte este de inspirație parmenidiană, dar sfera lui Empedocle nu rămâne multă vreme în această stază, fiindcă Ura începe să capete amploare, slăbind legăturile construite de Iubire și inițiind astfel un război, din care apare pluralitatea lucrurilor. Pe măsură ce puterea Urii devine tot mai mare, lupta aruncă, în final, cosmosul în haos. Niciun fel de viață nu poate exista în această parte a ciclului. Dar apoi puterea Iubirii începe să crească la rândul ei și cosmosul trece printr-o altă

fază a jocului, în care lucrurile se nasc din combinațiile elementelor. În cele din urmă, victoria Iubirii readuce sfera la un alt punct de inerție și ciclul se reia.

Un aspect interesant al teoriei lui Empedocle este concepția potrivit căreia combinațiile elementelor sunt aleatorii, producând o multitudine de lucruri ciudate, precum capete de animale la corpuri umane, umeri fără brațe, hermafrodiți și alte asemenea malformații,⁸⁹ care dispar la fel de repede precum apar, pentru că doar cele bine adaptate supraviețuiesc și se reproduc.

El credea că vedem emițând din ochi fluxuri de lumină ce radiază asupra obiectelor la care ne uităm și că toată suprafața pielii noastre este un organ senzorial receptor la efluviile emise de lucrurile din jurul nostru, combinațiile elementelor din care suntem constituiți raspunzând combinațiilor de elemente din lucrurile care ne înconjoară, astfel încât le cunoaștem datorită asemănării noastre cu ele.⁹⁰

Învățase de la Parmenide să considere simțurile ca fiind înșelătoare și, drept urmare, a afirmat că trebuie să ne folosim rațiunea pentru a înțelege natura lucrurilor din toate perspectivele. De la pitagoricieni a preluat doctrina metempsihozei și, la fel ca ei, consideră că dobândirea cunoașterii purifică într-atât sufletul, încât el poate să scape din ciclul renașterii.

Moartea lui Empedocle este subiect de anecdote, cea mai cunoscută dintre ele fiind aceea conform căreia s-ar fi aruncat în vulcanul Etna pentru a dispărea pentru totdeauna, astfel încât oamenii să creadă că a ajuns în rai fără să moară, confirmând în felul acesta statutul său divin; însă șiretlicul i-ar fi fost descoperit, fiindcă lava a aruncat pe buza craterului una dintre faimoasele lui sandale de aur. Există variațiuni ale acestei povești, împreună ducând la cupletul: „Marele Empedocle, suflet ardent,/ Sărind în Etna, fu fript pe moment”.⁹¹ O alternativă mai sobră, relatată și de Diogenes Laertios, este că și-a rupt un picior la bătrânețe, a murit la scurt timp după aceea și a fost înmormântat la Megara, locul mormântului său fiind cunoscut în Antichitate.⁹²

Ca și în cazul altor presocratici, reflecția asupra ideilor lui Empedocle arată că acești filosofi nu sunt atât de fanteziști cum par la prima vedere. Cele patru „rădăcini” identificate de Empedocle — pământ, aer, foc și apă — pot fi văzute ca întruchipând sau reprezentând formele în care există lucrurile fizice: solide, lichide, gazoase ori combinații ale acestora. Aristotel spune că Empedocle voia ca noi să înțelegem că focul se află într-o relație particulară cu celelalte trei, întrucât acționează asupra lor pe parcursul luptei dintre Iubire și Ură.⁹³ Includerea de către el a aerului, pe care îl numea mai degrabă *aither*, pentru a-și deosebi propriul punct de vedere de cel al lui Anaximene, s-a bazat pe descoperirea faptului că aerul este o substanță fizică reală. Se spune că a demonstrat acest lucru în mod experimental, cu ajutorul unei clepsidre sau al unui ceas cu apă: și-a presat un deget deasupra deschizăturii, întorcând obiectul și scufundându-l în apă, apoi a ridicat degetul, astfel încât aerul din interior a ieșit afară sub formă de bule, dovedindu-și astfel existența reală celor care se frecau la ochi după ce susținuseră că nu există nimic acolo.⁹⁴ Unii, mai degrabă hiperbolic, au pretins că acesta este primul experiment științific consemnat.

Trebuie luată în considerare și descrierea făcută de Empedocle forțelor care impulsionează schimbarea, sub forma agregării și dezagregării elementelor: Iubirea (*philotes*; unii traducători preferă Prietenie) și Ura (*neikos*). În cazul oamenilor, acestea sunt sentimente care guvernează o mare parte a interacțiunilor dintre ei și, ca și la alți presocratici, nevoia unei explicații privind apariția fenomenelor înrudite de schimbare și mișcare este oferită captivant de generalizarea experienței noastre ca agenți și, în particular, de felul în care emoțiile conexe atracției și respingerii explică în general conectarea cu ceilalți și retragerea în singurătate. În absența altor candidați la rolul de forță sau forțe motrice, proiecția generată de un exemplu atât de clar și de familiar este un lucru de înțeles.

Aristotel l-a numit pe Zenon inventatorul dialecticii; pe Empedocle l-a creditat ca inventator al retoricii.⁹⁵ Asta s-a datorat fără îndoială reputației sale de mare orator și elocinței poemelor sale.

ANAXAGORA

În anul 476 î.e.n., lumea greacă a fost zguduită de un eveniment dramatic. un mare meteorit — „de mărimea unei căruțe”⁹⁶ — a căzut din cer la Aigospotamos, în Dardanele. Cam din aceeași perioadă există rapoarte privind apariția unei comete, despre care se crede acum că a fost cometa Halley. În maniera obișnuită în care se țes legendele în jurul indivizilor importanți, s-a spus că Anaxagora ar fi prezis sosirea meteoritului căzut; o imposibilitate, care însă ilustrează mai degrabă faima de care se bucura în epoca sa și în cele următoare, decât puterile pe care le avea ca om de știință. Pe lângă reputația intelectuală, a mai dobândit una, cea a gânditorului distrat tipic, care renunță la cele lumești pentru a se dedica unei vieți de cercetare și reflecție.

Anaxagora s-a născut la Clazomene, în Ionia, în jurul anului 500 î.e.n. sau poate puțin mai devreme, ceea ce îl face un contemporan mai în vârstă al lui Empedocle. Doxografii spun că a fost elevul lui Anaximene, dar acest lucru este extrem de improbabil, dat fiind că cele mai credibile date pe care le avem despre cei doi ne spun că Anaximene a murit înainte ca Anaxagora să se nască. În orice caz, asta ar putea însemna că el și-a început cariera filosofică sub influența ideilor lui Anaximene, o probabilitate susținută de remarca lui Teofrast, conform căreia Anaxagora „și-a însușit filosofia lui Anaximenes”.⁹⁷

Un aspect interesant al poveștii lui Anaxagora este acela că a fost primul dintre filosofi de seamă care a făcut carieră la Atena și, mai mult decât atât, că a sosit în acest oraș în anul 480 î.e.n., anul bătăliei navale de la Salamina, unde grecii conduși de Temistocle i-au înfrânt decisiv pe perșii lui Xerxes, punând astfel capăt amenințării persane asupra lumii grecești. Altminteri, perșii controlaseră multă vreme orașele grecești de pe țărmul răsăritean al Mării Egee, inclusiv, evident, pe cele din Ionia, ceea ce înseamnă că Anaxagora era, tehnic vorbind, un supus persan. Acest lucru sugerează la rândul său și că ar fi putut ajunge la Atena ca soldat în armata persană.

Indiferent dacă lucrurile stau sau nu astfel, el era deja un filosof și chiar unul destul de important, încât să ajungă, după cum ne spune Platon în *Phaidros*, tutore al tânărului Pericle, devenit apoi cel mai mare om de stat din epocă. Anaxagora l-a învățat „gândirea cea înaltă”, spune Platon, și cum „să pătrundă natura rațiunii, cât și pe cea a absenței ei”.⁹⁸ O sursă mai puțin plauzibilă spune că Anaxagora a fost, de asemenea, tutorele dramaturgului Euripide.

Asocierea cu Pericle a fost una fatidică, pentru că a contat, probabil, atunci când Anaxagora a fost chemat la judecată, în anul 450 î.e.n., fiind învinuit de impietate. Acuzațiile i-au fost aduse de Cleon, un general al armatei ateniene în Primul Război Peloponeziac. Cleon era un adversar politic al lui Pericle și este descris atât de Tucidide, cât și de Aristofan ca un om lipsit de scrupule. Temeiul acuzației împotriva lui Anaxagora era legat de teoria sa despre natura Soarelui și a Lunii — anume, că Soarele ar fi o piatră incandescentă, iar Luna ar avea aceeași substanță ca și Pământul.⁹⁹ Se spune că Pericle i-ar fi luat apărarea lui Anaxagora la proces și apoi ar fi aranjat să fie eliberat (sau, poate, să evadeze) din închisoare și să părăsească Atena. Anaxagora s-a întors în Ionia și s-a stabilit definitiv într-o colonie a Miletului din Troada, la Lampsakos. La moartea sa, locuitorii din Lampsakos au ridicat în memoria lui un altar dedicat Adevărului și Minții, iar data morții sale a devenit o sărbătoare școlară anuală pentru copii. Aparent, el ar fi cerut asta.

Diogenes Laertios spune că Anaxagora a scris o carte într-un stil „plăcut și cu măreție”.¹⁰⁰ S-au păstrat din ea doar câteva citate din prima parte, datorită lui Simplicius.

Ca și Empedocle, Anaxagora a trebuit să facă față provocării formulate de Parmenide: cum să explice lumea pluralității și a schimbării, pe care ne-o prezintă simțurile noastre, în lumina argumentelor parmenidiene împotriva amândurora, și problema metafizică a ceea ce există în mod absolut. A acceptat concepția lui Parmenide, potrivit căreia ceea ce există în mod absolut trebuie să fie neschimbător și etern, nimic să nu-i poată fi adăugat și din care nimic să nu poată fi îndepărtat. El fie a fost de acord cu Empedocle — presupunând că îl cunoștea opera, ceea ce este foarte probabil —, fie a ajuns în mod independent la aceeași concluzie, respectiv că „venirea pe lume” și „moartea” nu înseamnă creație și distrugere, ci sunt, de fapt, rearanjări — amestecuri și separări de elemente ce există etern.

Dar a adăugat ideea că elementele fundamentale sau „semințele” — *panspermia* — lucrurilor sunt prezente laolaltă în tot, lucrurile individuale deosebindu-se unele de altele

doar prin preponderența unuia asupra celorlalte și nu prin absența celorlalte. Decurge de aici că elementele nu sunt niciodată separate unele de altele în formele lor pure, așa cum credea Empedocle că trebuie să se întâmple în ceea ce el descriesese drept starea de repaus a ciclului universal.

Ceea ce exista inițial, înainte ca lumile să ia naștere, spunea Anaxagora, este o masă nediferențiată și nelimitată, formată dintr-un amestec nedeterminat de semințe ale lucrurilor, fiecare dintre ele fiind compusă din părți infinit de mici. Pe lângă asta, există *nous*, „mintea” sau „rațiunea”, care acționează asupra acestei mase, o pune în mișcare și, astfel, produce lucruri individuale, prin agregarea semințelor, sau moartea lor, prin separarea semințelor. Fiecare lucru individual poartă în el fiecare tip de sămânță, dar, după cum am menționat, ele vor avea caracterul celui care este prezent în cea mai mare măsură. Nu există vid, nu există „nimic”; universul este tot ce există; și în sprijinul acestei afirmații el realizează, așa cum făcuse Empedocle înaintea lui, demonstrații experimentale ale existenței corporale reale a aerului, pentru a arăta că nu este „nimicul” pe care par să-l sugereze simțurile.

Ideea de *nous* ca o cauză externă care acționează asupra masei de semințe era necesară ca răspuns la argumentul lui Parmenide potrivit căruia corpul nu are nicio forță motrice proprie. Predecesorii lui Anaxagora din tradiția ioniană par să fi presupus pur și simplu că *arche* se mișcă de la sine sau în mod inerent causal, dar perspectivele lui Empedocle și Heraclit au introdus ideea unui factor causal separat de elemente și adăugat lor: Iubirea și Ura, acțiunea *logos*-ului sau *nous*-ului. Ar fi însă o greșală să credem că *nous*-ul lui Anaxagora este ceva imaterial, așa cum a ajuns să fie văzută „mintea”; el afirmă că este „cel mai subtil dintre toate lucrurile”, poate pătrunde peste tot printre celelalte semințe și este în sine „pur” sau neamestecat, ceea ce îi dă eficiență causală în raport cu toate celelalte sau, așa cum spune el, „putere asupra” restului. În mod și mai enigmatic, afirmă că *nous*-ul „de toate a avut cunoștință”,¹⁰¹ așa cum ar face o minte infinită; asta în cazul în care nu vrea să spună că el este „familiarizat”, în sensul de „în contact”, cu toate lucrurile.

Critica lui Aristotel cu privire la concepția lui Anaxagora despre *nous* susține că aceasta nu e decât un mijloc oportun de a umple lacunele explicative: „Anaxagora, când e vorba să lămurească facerea lumii, recurge la Inteligență ca la o mașinărie ce explică acest lucru și o pune la contribuție când vrea să răspundă la întrebarea: De ce este necesar cutare lucru? Când e vorba de explicarea tuturor celorlalte procese, el recurge mai degrabă la orice altă cauză”.¹⁰² Conceptul funcționează mai degrabă ca argument *deus ex machina*, invocând în orice situație o zeitate pentru a explica ceea ce pare inexplicabil. Este cu siguranță greu să găsești în fragmente o justificare pentru modul în care *nous*-ul imprimă amestecului inițial al lucrurilor o „mișcare de rotație”, prin aceasta cauzând separarea recelui de cald, a rarului de dens, a uscatului de umed și așa mai departe¹⁰³ —, deși niciodată complet; uscatul are mereu puțin umed în el, caldul conține mereu ceva rece și invers. În cele din urmă, vârtejul separării produce două mase distincte, una în care predomină caldul, lumina, uscatul și elementele rare, și alta în care preponderente sunt recele, întunericul, umedul și elementele dense. Prima este *aether* sau foc, a doua este aer.

Pentru că are o preponderență a rarului asupra densului, *aether*-ul constituie „exteriorul”, iar aerul, fiind mai dens, constituie „interiorul” lumii. Prin agregare, aerul se transformă apoi în nori, apă și pământ, iar pământul în pietre. Există multe lumi, după cum sugerează unul dintre fragmente; și dacă asta este ceea ce voia să spună Anaxagora, el nu se abate în această privință de la gândirea ioniană de dinaintea sa. El credea că „Pământul are formă plană . . . și ca aerul care (îl) înconjoară îl menține în plutire”; cutremurele „se produc din cauza aerului, care se ciocnește năprasnic, venind de sus, cu aerul aflat sub pământ”. Spunea că „râurile își au sursa în ploii” și că oceanele își obțin apa din râuri, deși Nilul e alimentat de zăpezile care se topesc în Etiopia. Stelele sunt pietre care s-au deprins din Pământ și au devenit incandescente din cauza vitezei cu care zboară, dar noi nu le simțim căldura pentru că sunt mult prea îndepărtate. Împreună cu Soarele și Luna care, de asemenea, sunt „pietre care ard” fierbinți, ele sunt „antrenate laolaltă de mișcările circulare ale văzduhului”. Soarele este mai corect, se simte mai fierbinte decât stelele pentru că nu se află atât de departe. El este mai mare decât Peloponezul, iar lumina sa este reflectată de Lună sub forma luminii.

Eclipsele lunare apar când Luna e acoperită de umbra aruncată de Pământ, atunci când acesta se interpune între Soare și Lună.¹⁰⁴

O mare parte din aceste observații sunt foarte abile. Anaxagora trebuie să fi avut o vedere excepțional de bună, fiindcă spune că Luna, care are o compoziție fizică similară cu a Pământului, are pe suprafața ei „câmpii și prăpăstii”. Dar a fost vizionar și în alte privințe: a spus că plantele sunt creaturi vii și că ele și animalele, desigur, provin din aceleași *panspermia* (semințe) originare ale lucrurilor, deosebindu-se doar prin amestecurile din interiorul lor. A formulat o teorie a percepției care afirmă că noi simțim lucrurile „prin opuși”, ca atunci când eu simt că același bol de supă este rece, dacă mâna mea e caldă, dar că el este cald, dacă mâna mea e rece. Imaginea percepută de pupila ochiului trebuie să aibă o culoare diferită de cea a pupilei pentru a fi văzută. Vedem mai puțin bine noaptea, pentru că lucrurile au culori mai apropiate de culoarea pupilei.

Anaxagora reprezintă un studiu de caz interesant pentru momentul presocratic al filosofiei, fiindcă, în teoria lui, combinația de gândire *a priori* și deducții din observații, tipică nu doar pentru începuturile filosofiei, ci pentru întreaga ei istorie, se manifestă în mod clar. Ceea ce spune el despre sursa apei din râuri, eclipsele de Lună și unele fenomene ale percepției senzoriale anticipează interesant nu doar ideile ulterioare, ci și posibilitatea verificării lor empirice. Ceea ce acceptă de la Parmenide cu privire la felul cum trebuie să fie realitatea — și anume, eternă și neschimbătoare în natura ei fundamentală — și modul cum rezolvă el problema pe care o ridică acest lucru — cum, așadar, poate exista schimbare, creștere și moarte? — reprezintă o paradigmă a luptei timpurii a filosofiei cu întrebarea legată de aparență și realitate, problema perenă. Abordarea acestor întrebări în maniera sa personală reprezintă o paradigmă și dintr-o altă perspectivă: cea a rațiunii care operează pe baza observațiilor, atunci când acestea sunt singurele instrumente de cercetare disponibile.

LEUCIP ȘI DEMOCRIT

Nu este clar dacă ideea de „semințe” din teoria lui Anaxagora a avut vreo influență asupra atomismului lui Democrit și Leucip, dar există cel puțin o superficială similaritate a concepției de bază.

Atomismul este teoria conform căreia totul este compus din obiecte minuscule imperceptibile, fiecare fiind „insecabil/de netăiat” (*atomos* înseamnă „de netăiat” sau „indivizibil”). El a fost principalul concurent al sistemelor (diferite în alte privințe, dar asemănătoare prin faptul că nu sunt mecaniciste) avansate de Platon și Aristotel. Atomismul lui Leucip și Democrit pare să rezolve foarte bine problemele lăsate moștenire de Parmenide și discutate de alți presocratici post-parmenidieni, astfel încât Aristotel, impresionat, chiar dacă nu era de acord cu el, s-a simțit obligat să studieze atomismul foarte detaliat. Ca urmare, el a scris despre Democrit o lucrare în câteva volume — din păcate, pierdută, cu excepția câtorva fragmente citate de Simplicius.¹⁰⁵

Nu se știe mai nimic despre Leucip și e posibil chiar ca el să nu fi existat — într-adevăr, Epicur, cu care ne vom întâlni mai târziu, neagă existența lui. Alți doxografi spun că s-a născut la Milet, în Ionia, sau la Elea, în Italia — adică, o extremitate sau alta a lumii grecești, ceea ce sugerează mai degrabă combinația de elemente ionice și eleate în teoria care îi este atribuită, decât că ar oferi dovezi despre locul nașterii sale. Însă alte tradiții spun că s-a născut la Abdera, în Tracia, în extremitatea nordică a lumii grecești, de unde este originar și discipolul său, Democrit.

Presupunând că Democrit a existat și probabil că așa este, cărțile care îi sunt atribuite, *Despre intelect* și *Marele sistem al lumii* („Macrocosmos”), au fost scrise cândva în jurul anului 440-430 î.e.n. Pare să fi fost, prin urmare, contemporan cu Empedocle și Anaxagora și, așa cum s-a întâmplat și în cazul lor, gândirea lui s-a conturat ca răspuns la Parmenide. Democrit s-a născut în jurul anului 460 î.e.n. și s-a spus despre el că a trăit până la o sută de ani. Aceasta înseamnă nu doar că a fost contemporan cu Socrate și Platon, dar și că era încă în viața atunci când Aristotel studia cu Platon. A fost un mare călător, lăsând, în numeroasele sale cărți, descrieri ale călătoriilor făcute în jurul lumii antice, ajungând chiar și în India,

potrivit unor doxografi. Într-adevăr, a fost un autor prolific, pentru că în afară de lucrările sale filosofice, care acopereau domenii precum metafizica, etica, matematica și științele naturii, a scris și despre agricultură, artă, medicină, gramatică, literatură și chestiuni militare. Unii comentatori mai recenti cred că e posibil ca multe dintre aceste cărți să fi fost scrise de elevii săi din Abdera; ca și în cazul tratatelor atribuite lui Hipocrate, ele ar fi așadar producții ale unei școli, nu ale unui individ. În orice caz, una dintre lucrările filosofice care par să i fi fost atribuite pe drept este intitulată *Micul sistem al lumii* („Microscosmos”), un omagiu adus profesorului său Leucip.

Lucrările lui Democrit se numără printre comorile pierdute ale lumii antice, supraviețuind doar sub formă de citate și mărturii, la fel ca multe altele. Însă aici trebuie făcută o mențiune, și anume că majoritatea citatelor din opera sa și a referințelor la numele lui se găsesc în lucrările lui Aristotel și în cele ale comentatorilor lui Aristotel, ceea ce înseamnă că noi vedem atomismul prin ochii adversarilor lui.

Esența teoriei atomiste este exprimată prin aceea că există un număr infinit de entități ce nu pot fi tăiate, sunt indivizibile, fundamentale, eterne și neschimbătoare în toate privințele, cu excepția poziției. Natura lor eternă și imuabilă le face să satisfacă cerința parmenidiană privind realitatea. În afară de ele există „vidul”, nimicul — dar nimicul este real, contrar afirmației lui Parmenide că el nu poate exista. Vidul este asemenea spațiului prin aceea că el separă atomii, care sunt astfel capabili să se miște în vid și să se ciocnească unii de alții; teoria spune că diversele lor forme înlesnesc posibilitatea ca ei să se unească în aglomerări mai mari și ca aceste aglomerări să se separe din nou mai târziu, dând astfel naștere tuturor fenomenelor care țin de lucruri și de schimbarea lor în lumea sensibilă. Asta trimite la ideea, întâlnită și la Empedocle și Anaxagora, că „venirea pe lume” și „moartea” sunt doar schimbări, nu creații și distrugerii a ceea ce există.

Atomistii numeau atomii „ceea-ce-este” și vidul „ceea-ce-nu-este”. Aristotel, în *Metafizica*, descrie relatarea atomiștilor privind modul în care atomii constituie lucrurile, după cum urmează: „Ei recunosc trei deosebiri de acest fel: forma, ordinea și poziția, căci, spun ei, ființa se deosebește numai prin înfățișare, orânduire și direcție. Dintre acestea înfățișarea dă forma, orânduirea dă ordinea, iar direcția o dă poziția. Într-adevăr, ca să luăm un exemplu, A se deosebește de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziție”¹⁰⁶. Și apoi adaugă: „Cât privește întrebarea privitoare la obârșia mișcării și la felul cum ea se integrează în lucruri, ei, ca și ceilalți, au trecut cu ușurință peste ea, lăsând-o la o parte”.¹⁰⁷

Cea mai de încredere descriere a teoriei atomiste apare într-un lung citat, dat de Simplicius, din cartea lui Aristotel despre Democrit, unde scrie:

Democrit socotește că natura [materia] lucrurilor eterne constă într-o înmulțime de mici substanțe infinite ca număr. Pentru ele presupune [existența] unui alt spațiu, infinit ca întindere. El numește acest spațiu cu următoarele denumiri: *vid*, *non-ceva*, *apeiron*. Cât despre fiecare dintre aceste substanțe [folosește] cuvintele: *existent* și *solid* și *real*. [Ele] posedă cele mai felurite forme și configurații și diferă între ele în ceea ce privește mărimea. Din aceste substanțe se ivesc și se constituie (...) corpuri perceptibile. În vid ele se ciocnesc și se deplasează conform principiului neasemănării și a celorlalte deosebiri; în urma acestei deplasări ajung într-un contact nemijlocit atât de strâns, încât se ating și rămân foarte aproape unele de altele. Unele din aceste mici substanțe sunt scalene, altele sunt ca niște mici cârlige, unele sunt concave, altele convexe, altele posedă nenumărate alte deosebiri. [Democrit] este de părere că [substanțele] aderă și rămân laolaltă doar până când intervine o acțiune externă, o necesitate mai puternică, provenită din medial înconjurător, care produce un cutremur și iarăși le împrăștie.¹⁰⁸

Trebuie observat că, în această descriere, Aristotel menționează o explicație oferită de atomiști pentru mișcare: și anume că „în vid [elementele] se ciocnesc și se deplasează conform principiului neasemănării lor și a celorlalte deosebiri”.¹⁰⁹ Teofrast scrie că Leucip spusese ca, din schimbarea și mișcarea neîncetată a lucrurilor pe care o resimțim, s-ar putea deduce că și părțile lor componente trebuie să fie în permanentă activitate. Prin urmare, atomiștii nu erau atât de leneși în această privință, cum se plânsese Aristotel, ci ofereau în schimb o teorie

naturalista, care se descotorosea de metafore precum „Iubire“, „Ură“ și „Dreptate“ drept explicații probabile ale mișcării și schimbării.

Cât privește o „explicație a originii... lucrurilor existente“, pot fi oferite două comentarii. Atomismul propune în mod cert o explicație a fenomenelor sensibile, aceasta constând în combinatoriile și separările atomilor. În acest sens, atomiștii fac ceea ce au făcut înaintea lor presocraticii ionieni, care au explicat cum *arche*-ul creează sau constituie lumea pe care o experimentăm. Prin contrast, este greu să găsim la Parmenide o descriere a motivului pentru care lumea *ne apare* așa cum o face, ca un domeniu plural și în schimbare, altă decât simpla mențiune a faptului că simțurile noastre sunt „înșelătoare“. Aristotel, desigur, voia să spună că atomiștii nu ne dau o descriere a modului în care atomii și vidul iau de fapt naștere; nici nu suntem lamuriți ulterior cum ia ființă realitatea sau oricare ar fi numele folosite pentru a desemna *arche*-ul.

Dar ce este interesant în privința răspunsului atomiștilor la provocarea parmenidiană — și anume, că orice lucru real trebuie să fie etern și neschimbător — este faptul că ei o acceptă, însă apără totodată și pluralismul. Argumentul parmenidian era acela că, dacă există o multitudine de lucruri, fiecare dintre ele trebuie să aibă același caracter ca Unul; iar atomiștii spun, în esență: „Bine; de ce nu pot să existe infinit de multe lucruri, cu proprietățile metafizice a ceea ce eleații numesc Unul?“ Cât privește chestiunea divizibilității infinite, ei au contrazis argumentul lui Zenon, sfărșind de fapt prin a-l accepta; Zenon afirmase că este lipsit de coerență să presupunem divizibilitatea la infinit, iar atomiștii au spus: „Suntem de acord, de asta susținem că atomii nu sunt, după cum le sugerează și numele, divizibili la infinit sau altfel“.

Ca și predecesorii lor, atomiștii au oferit teorii despre corpurile cerești, despre percepție și despre contrastul dintre ceea ce Democrit numea cunoașterea „autentică“ și cea „obscură“.¹¹⁰ În timp ce cosmologiile anticilor pot să limpezească perspectivele metafizice și epistemologice care le sprijină, ele prezintă, în fapt, doar interes istoric, iar asta s-ar putea spune și despre descrierea pe care o fac atomiștii Soarelui, Lunii și stelelor, și despre „vârtejul“ în care (în mod ciudat, dat fiind că în sistemele centrifuge obiectele cele mai grele sunt aruncate cel mai departe) corpuri mai grele se află în centrul cosmosului. Teofrast este principala sursă pentru concepțiile atomiștilor despre aceste teme.

Alături de filosofia lui Platon și cea a lui Aristotel, atomismul este cea mai influentă dintre filosofii antice. Mai târziu, el a fost sursă de inspirație pentru Epicur, iar prin el, pentru poemul metafizic latin *De rerum natura* al lui Lucrețiu și, în cele din urmă, pentru știința lumii moderne, în ideile lui Gassendi și ale „corpusculariștilor“ din secolul al XVII-lea („corpuscul“ este de fapt un alt cuvânt pentru „atom“, deși el înseamnă mai degrabă „corp mic“ decât „lucru care nu poate fi tăiat“). Ideile lui au fost elogiate, fiind privite ca o culme a filosofiei presocratice de către savanți precum Jonathan Barnes, care descrie atomismul drept „apogeul gândirii grecești timpurii“, și Theodor Gomperz, care spune că ar fi fost „Fructul copt din pomul vechii doctrine ionice a materiei“. După cum am remarcat deja, acest fruct ionic a fost însă servit de atomiști într-o mâncare cleată; de aici, savoarea lui intelectuală mult îmbogățită.

SOFIȘTII

În sensul original al cuvântului, un „solist“ era un om educat, cu experiență în unul sau mai multe domenii ale învățării (*sophos* înseamnă „inteligent“, „abil“, „înțelept“). În secolul al V-lea î.e.n., cuvântul „solist“ ajunsese să desemneze ceva mult mai specific: o persoană care și-a făcut o profesie — câștigându-și astfel existența — din a oferi lecții despre tehnicile retoricii și oratoriei. Să vorbești bine în public era o deprindere foarte apreciată în orașele din Grecia clasică, în care cultura era în mare măsură orală și, cu siguranță, una în care reputația și statutul indivizilor depindeau într-o măsură semnificativă de prestația pe care o aveau în dezbaterile publice — susținerea unui punct de vedere, elocința, persuasiunea și puterea de a controla audiența. Pentru că aceasta era o deprindere atât de căutată, soliștii traiau bine

predând o. Ea era la mare preț în democrația ateniană a secolului al V-lea, unde dezbaterile politice și juridice ocupa un loc central în viața orașului.

Socrate și Platon îi antipatizau pe sofisti pe motiv că se ofereau să-i învețe pe cei interesați, contra cost, cum să deprindă abilitatea de a-i convinge pe alții asupra validității oricărui punct de vedere, ceea ce însemna că îi învățau pe oameni cum să câștige dispute, nu cum să descopere adevărul. În *Euthydemus*, Platon dă exemple de trucuri pe care sofistii le dezvăluiau oricui dorea să și învingă adversarii într-o dezbatere.¹¹¹ Fără îndoială, asta făceau mulți sofisti și, fiindcă Socrate și Platon au fost critici față de ei, cuvântul „solist” are acum o conotație peiorativă. Spunem despre un argument demagogic că este „solist”, acțiunea de a alina pe alții este numită „solistică”, iar cuvântul „solist” — deși folosit acum pentru a descrie un gust rafinat, eleganță superlativă și alte asemenea —, în sensul său original, implică orice este făcut complicat și năucitor în mod deliberat, pentru a-i induce în eroare pe alții.

Această imagine denigratoare a sofistilor, deși fără îndoială mai degrabă justificată decât nejustificată, nu este într-un totuși corectă. Pe lângă predarea retoricii și a oratoriei, sofistii mai predau și ceea ce se cerea pentru a însoți abilitatea de a fi un bun vorbitor public, pentru că este inutil să fii elocvent, dacă nu ai nimic în privința căruia să fii elocvent — dacă nu știi istorie sau literatură, dacă nu știi nimic despre idei, dacă nu ai reflectat niciodată asupra binelui și a răului, asupra stării societății și a felului în care să duci o viață încununată de succes. Societatea greacă în general devenise mai cultivată, mai bogată și mai avansată în secolul al V-lea î.e.n., iar dorința de a beneficia de o educație care să depășească tradiționalele cunoștințe de bază din aritmetică, citire și gimnastică, crescuse foarte mult. Teoriile filosofilor și interesul pentru geografie, istorie ori pentru alte societăți și tradiții culturale au alimentat apetitul pentru discursul rațional și dezbaterile inteligente. Prin urmare, sofistii predau mult mai mult decât retorică, iar printre materiile pe care se ofereau să le predea se număra și o „filosofie a vieții” sau etică. Acest aspect al activității lor a atras în mod deosebit atenția lui Socrate, a cărui preocupare majoră se constituia în jurul întrebării legate de ce anume face ca o viață să fie cu adevărat bună, așa încât el îi provoca pe ceilalți, nu doar pe sofisti, să-și expună și să-și explice punctele de vedere în privința acestui subiect.

Deși sunt tratați laolaltă, sofistii nu au fondat o școală și nu au avut o perspectivă sau o doctrină comună. Ei au fost profesori individuali, pedagogi itineranți, ba chiar și actori, în sensul că făceau până și demonstrații de retorică. Se pare că nu au fost înclinați să-și ascundă priceperea, după cum aflăm din descrierea pe care o face Platon¹¹² celui mai faimos dintre ei: Protagoras, originar din Abdera, de unde se trăgea și Democrit.

Protagoras a trăit între 490 și 420 î.e.n. și a fost unul dintre asociații lui Pericle, pe întreaga durată a vieții marelui om de stat. Platon îi face un portret fascinant, amintind că ar fi spus odată: „O! tinere, dacă vei sta în preajma mea, îți va fi dat, încă din prima zi în care vom fi împreună, să te întorci acasă mai bine decât erai, la fel și în ziua următoare; în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine”.¹¹³ În plus, ar fi pretins Protagoras, elevul va învăța „priceperea în cele gospodărești sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvârșit, și priceperea în treburile cetății sau modul cum le-ar putea face față cu fapta și cu cuvântul în mai bune condiții”.¹¹⁴

Alte citate din Protagoras, menționate de Stobaeus, pseudo-Plutarh și alții, sugerează că el nu a fost doar un fanfaron. Spunea că învățătura trebuie să înceapă devreme, că trebuie să aibă rădăcini adânci pentru a fi eficientă și că cere multă practică și devotament. „Arta fără practică și practica fără artă nu înseamnă nimic”. Dar a dat și motivul antipatiei lui Platon față de el: nu-i plăcea matematica — „subiectul este necunoscut și terminologia, dezgustătoare” — și este creditat a fi primul care a afirmat că „există două argumente reciproce valabile pentru orice subiect”, unul dintre motivele invocate de scepticii de mai târziu pentru a nega posibilitatea cunoașterii. Pornind de la această idee, a susținut și că se poate argumenta cu succes fiecare fațetă a aceluiași caz: după cum spunea un doxograf, „Protagoras a făcut ca argumentul mai slab să devină mai puternic și i-a învățat pe elevii săi deopotrivă să blameze și să laude aceeași persoană”.

Platon pune în gura lui Protagoras un discurs în care, după ce este de acord cu Socrate asupra faptului că ceea ce ar trebui predat este felul în care să conduci un oraș și să-ți faci pe

oameni buni cetățeni, își prezintă părerea conform căreia buna cetățenie constă în practicarea dreptății și a stăpânirii de sine. El spune că acestea sunt tendințe naturale, pe care educația poate și trebuie să le cultive în oameni, deoarece ele conduc la păstrarea ordinii în societate și, prin urmare, la supraviețuirea membrilor ei. Aceste opinii sunt ireproșabile.

Dar, în *Theaitetos*, Platon vorbește despre o altă părere a lui Protagoras, chiar mai controversată, potrivit căreia „individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucât exista, iar a celor inexistente întrucât nu există”¹¹⁵, despre care se spune că ar fi fraza de deschidere a cărții sale pierdute, *Adevărul*. Aceasta este o declarație despre relativism, sugerând că nu există adevăr obiectiv, iar ceea ce este adevărat pentru o persoană s-ar putea să nu fie adevărat pentru alta, adevărul fiind relativ, în funcție de experiențele sau circumstanțele diferite ale unor persoane diferite. Înainte de a respinge această idee, Socrate explorează diverse modalități prin care s-ar putea ca puncte de vedere diferite să fie deopotrivă valabile, deși par să se contrazică unele pe altele; de exemplu, un oraș ar putea avea o lege împotriva a ceva care în alt oraș e permis. Atunci un cetățean al primului oraș poate să spună „cutare și cutare este greșit”, în timp ce cetățeanul celui de-al doilea poate să spună „cutare și cutare nu este greșit” și pot să aibă amândoi dreptate. Dar nu asta este ceea ce contemporanii și urmașii lui Protagoras au luat în seamă din ce spunea el; ei l-au văzut susținând relativismul subiectiv, conform căruia doi oameni exprimă cu același tip de argumente personale păreri diferite despre aceeași chestiune, între ei nefiind posibilă nicio judecare.

Această perspectivă nu pare să se potrivească ideii că dreptatea și autocontrolul trebuie să fie universal acceptate pentru ca societatea — ba chiar specia umană însăși — să supraviețuiască, după cum spunea Platon că ar fi susținut Protagoras. Ideea este foarte importantă, pentru că una dintre marile dezbateri ale secolului al V-lea î.e.n. privește chestiunea convenției sau a legii, ca fiind inventată de om versus aparținând de natură: *nomos* (lege) versus *physis* (natură). Sunt normele morale rezultatul unei convenții și tradiții umane sau sunt înrădăcinate în natura realității? Exista un acord larg răspândit, potrivit căruia, pentru ca moralitatea să aibă cu adevărat autoritate, trebuie să fie valabilă cea de-a doua variantă. Asta le-a permis criticilor moralității convenționale să afirme că, întrucât aceasta nu era decât un produs al preferințelor umane, ar fi trebuit respinsă. Apărătorii moralității convenționale au răspuns că aceasta își avea cu adevărat rădăcinile în natură.

Dezbaterea a fost una de mare anvergură. În dialogul său *Gorgias*, numit după un alt sofist faimos, Platon îl pune pe Calicles, elevul lui Gorgias, să afirme următoarele: „Eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi și mulți. Așadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi (...) pentru a-i înspăimânta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult. Dar natura însăși arată că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decât cel netrebnic, cel ce este mai puternic decât cel slab. (...) cel puternic conduce pe cel slab și stăpânește mai mult decât el”.¹¹⁶ Normele adevărate sunt cele exemplificate de animale, care se comportă într-un tot în acord cu ceea ce dictează natura. O versiune cumva mai blândă a acestei idei¹¹⁷ este susținută de Thrasymachus în Cartea I din *Republica* lui Platon, unde el îl laudă pe tiranul care trece peste constrângerile moralității convenționale pentru a se afirma.¹¹⁸ Punctul asupra căruia Calicles și Thrasymachus cad de acord este acela că o viață de autoafirmare este cea mai fericită viață, pentru că e trăită în consens cu natura.

În discursul său din *Protagoras*, Protagoras este de partea celor care susțin că normele morale își au originea în natură. Incompatibilitatea acestei poziții cu faimoasa lui teză conform căreia „omul este măsura” ridică așadar întrebări despre ce voia să spună mai exact. Natura fragmentară a dovezilor lasă deschisă discuția asupra posibilității existenței unei interpretări care elimină contradicția; chestiunea aceasta este sugerată în mare măsură de un fragment în care apare cuvântul *chremata*, „lucruri folosite”, sugerând că diferențele de atitudine subiectivă se aplică lucrurilor produse mai degrabă ca urmare a alegerilor și gândirii umane — în special credințe, atitudini și judecăți —, decât lucrurilor determinate de natură. Întrucât baza moralității se află în natură, după cum afirma de altfel Protagoras, nu ar exista două adevăruri opuse, dar care s-ar susține, deopotrivă, în privința ei, așa cum ar fi atunci când o persoană simte rece, iar alta simte cald în același loc, în aceeași zi.

Această manieră de a reconcilia conflictul din ideile lui Protagoras se confruntă însă cu dificultatea faptului că celebrul său aforism „Omul este măsura tuturor lucrurilor” amintește de una dintre definițiile date de Aristotel adevărului și falsității și de contrastul acesteia cu parerea lui Protagoras: „A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și ca nu este ceea ce nu este”.¹¹⁹ Protagoras pare să afirme că ceea ce spunem *face lucrurile să fie* așa cum spunem că sunt; definiția lui Aristotel ne arată că, pentru ca ceea ce afirmăm să fie adevărat, trebuie să *corespundă modului în care lucrurile sunt*. Hamlet spune: „Nimic pe lume nu e bun sau rău decât ce gândul singur hotărăște”; Protagoras pare să afirme că *totul* este ceea ce oamenii spun că este, în opoziție cu un mod obiectiv de a fi, independent de interesele noastre. Asta ar intra într-adevăr în conflict cu viziunea atribuită lui în *Protagoras*, potrivit căreia există la oameni înclinații naturale de a manifesta reținere și un simț al dreptății.

Printre alți sofști de seamă menționați de Platon în scrierile lui am văzut deja un nume, Gorgias; alții care merită atenție sunt Prodicus, Hippias, Antiphon și Critias.

Gorgias, un contemporan al lui Protagoras, s-a născut la Leontinum, în Sicilia. A trăit până la vârsta de o sută de ani și a devenit celebru pentru stilul său retoric elaborat, atât în discursul oratoric, cât și în cel scris. Se spune că ar fi stârnit furori la Atena — când a făcut o vizită acolo, însoțind o misiune diplomatică în 472 î.e.n. —, demonstrându-și public talentele oratorice și retorice și folosindu-și puterea de persuasiune în apărarea Elenei din Troia. În acest scop, a ales cel mai neîntemeiat motiv pentru plecarea ei spre Troia împreună cu Paris, și anume faptul că Paris a convins-o să facă asta (celelalte motive invocate au fost că soarta, nevoia sau vraja aruncată de Afrodita au făcut-o neputincioasă în această privință și, prin urmare, mai presus de orice vinovăție). Iată așadar un exemplu de a face cazul mai slab să devină mai puternic.

Prodicus era originar din Ceos, o insulă din Marea Egee, de lângă coasta Aticii. Se estimează că anul nașterii sale ar fi 460 î.e.n., ceea ce-l face contemporan cu Socrate, spunându-se că ar fi fost un asociat, poate chiar și profesor, al acestuia. O remarcă întâmplătoare a unui anume Didymos Orbul arată că Prodicus a negat posibilitatea contradicțiilor, pe temeiul că dacă doi oameni par să se contrazică într-o conversație, ei nu pot vorbi despre același lucru. S-a mai spus și că a negat existența zeilor; asta îl pune în aceeași bară cu Protagoras, care a fost fie un agnostic, fie un ateu, dacă anumite citate din opera lui suportă această interpretare. Poate că acesta este un alt motiv pentru care Platon nu-i putea suferi pe sofști.

Ca urmare a faimei dobândite în calitate de profesor și orator, Prodicus s-a îmbogățit, la fel și Hippias, al patrulea din acest grup de sofști celebri. Hippias s-a născut la Elis, în Peloponez; datele nașterii și morții sale sunt nesigure, dar se știe că era încă în viață când a murit Socrate, în 399 î.e.n. Hippias a fost un om cu preocupări vaste, care, pe lângă predarea retoricii și mnemonicii (arta memorării), a contribuit la dezvoltarea matematicii și a alcătuit o colecție de texte poetice și filosofice. A fost celebru pentru discursurile pe care le susținea, inclusiv discursuri improvizate, despre orice subiect propus de membrii audienței sale. Amploarea intereselor sale și a talentului l-a determinat pe Platon să-l ironizeze, spunând că era atât de priceput la toate, încât putea chiar și să-și repare singur sandalele.¹²⁰ O întrebare atribuită lui de către Xenofon este următoarea: „Cum poate să creadă cineva că legile sau supunerea față de ele ar fi ceva demn de luat în seamă, când înșiși cei ce le instituie adesea le renegă, schimbându-le?”¹²¹

Antiphon, un atenian, s-a născut în jurul anului 480 î.e.n. El a contribuit la dezbaterile despre natură și convenție în moralitate. A spus că, atunci când cineva este în societate, ar trebui să se supună legilor cetății, dar când este singur, ar trebui să se supună legilor naturii. Considera că legile cetății contrazic adesea legile naturale, „fiindcă există în ele o suferință mai mare, deși ar fi posibilă mai puțină suferință, și o plăcere mai mică, deși ar fi posibilă una mai mare, și o nenorocire care ar putea fi evitată”. Cu toate acestea, a adoptat ideea că puterea retorică poate face ca, într-un argument, ceea ce este mai rău să pară mai bun, fapt ce înseamnă, probabil, că cineva ar putea să apere moralitatea convențională împotriva celei a

naturii, chiar și atunci când acest lucru îi poate face pe oameni să sufere mai mult. „Aceeasi forță de persuasiune conferită de acuzare acuzatorului apără deopotrivă pe victimă și pe făptaș. Căci se naște victorie și prin vorbe“, spunea el.¹²²

Critias a fost un alt atenian, asociat al lui Socrate și rudă mai vârstnică a lui Platon, prin urmare, un aristocrat ca și el. A adoptat o poziție contrară în dezbaterile convenției naturale, aparând convenția. „A fost o vreme, când viața omului era necivilizată / Și animalică și robită forței, / Când nicio răsplată nu exista pentru cei buni / Și nicio pedeapsă pentru cei netrebnici. / Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit / Legi drept pedepsitori, pentru ca dreptatea să fie regină. / «Deopotrivă tuturor», iar silnicia să o aiba de roabă.“¹²³ Pentru el, ca și pentru Hobbes, multe secole mai târziu, starea naturală nu era sursa binelui, ci a raului și a fost nevoie de folosirea rațiunii pentru a aduce dreptatea în lume.

Din perspectiva istoriei ulterioare, antipatia lui Platon față de sofisti a avut consecințe foarte însemnate. Pentru Socrate și Platon, ideea esențială este că filosofia înseamnă căutarea adevărului și că ea nu poate fi constrânsă de necesitatea de a câștiga un caz sau de a câștiga niște bani. Astăzi suntem, pe bună dreptate, sceptici în privința opiniilor pentru care se plătește — „editoriale sponsorizate“ în ziare, companii farmaceutice care oferă bani doctorilor pentru a prescrie anumite medicamente, politicieni care acționează în beneficiul celor care le fac donații și alte asemenea. Ideea asupra căreia Socrate și Platon au insistat susține că adevărul nu ar trebui să fie de vânzare.

⁶ Lucru pentru care, zice Platon, „o servitoare din Tracia, minte aleasă și subțire, l-a luat peste picior“ (N.a.) Cf. Platon, *Theastetos*, traducere de Marian Ciucă, 174 a, în *Opere VI*, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1989, p. 223. (N.t.)

⁷ Aristotel, *Politică*, traducere de El. Bezdechi, Antet, București 1996, Cartea I, Cap. 4, p. 24. (N.t.)

⁸ Hesiod — *Orfeu, Poeme, Teogonia (Obârșia zeilor)*, traducere de Ion Acsam, Minerva, București: 1987, pp. 7–8. (N.t.)

⁹ Aristotel, *Metafizica*, I, 3, 983 b, traducere de Șt. Bezdechi, Editura IRI, București: 1996, p. 23 (N.t.)

¹⁰ Aristotel, *Despre suferință*, traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten, Humanitas, București: 2005, Cartea I, 2, 405a 20, p. 45. (N.t.)

¹¹ *Ibidem*, Cartea I, 5, 411a 10, p. 77. (N.t.)

¹² Cuvintele englezești *agent*, *actor*, *factor activ*, *activitate*, *acțiune* au toate aceeași rădăcină în verbul latin *ago* — *agere* — *egi* — *actum*. Acest verb este unul complicat, cu o serie de sensuri diferite în latină, printre care „a face“ și „a mâna“ (ca în „a mâna un cal“), și care în combinație cu alte expresii poate avea sensul de „a produce ceva“. (N.a.)

¹³ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C. Balmuș, Polirom, Iași: 1997, Cartea I, Cap. I, Thales, XII [39], p. 73. (N.t.)

¹⁴ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a II-a, Cap. al II-lea, Anaximene, III [4], p. 95. (N.t.)

¹⁵ „Anaximandros. A) Viața și învățătura“, frag. A 4, traducere și note de M. Marinescu-Himu în Ion Banu, Adelina Piatkowski (redactori coordonatori), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, Partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1979, p. 170. (N.t.)

¹⁶ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a II-a, Cap. I, Anaximandros, III, p. 94. (N.t.)

¹⁷ Evoluția ne spune că toate lucrurile vii sunt înrudite; funcțiile umane au în comun cu orezul un sfert din genele lor, așa că, din punctul de vedere al lui Anaximandru, noi nu ar trebui să mai mâncăm nimic. (N.a.)

¹⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a II-a, cap. I, Anaximandru, I [1], p. 94. (N.t.)

¹⁹ „Anaximandros. B) Fragmente“, frag. B1, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, p. 181 (N.t.)

²⁰ „Anaximandros. A) Viața și învățătura“, frag. A10, p. 172. (N.t.)

²¹ Aristotel, *Fizica*, II, 4, 203 b, traducere de N. I. Barbu; Editura Științifică, București: 1966, pp. 66–67. (N.t.)

²² Martin Heidegger a discutat și a scris despre fragmentul lui Anaximandru din Simplicius *The Anaximander Fragment* (1946). (N.a.)

²³ „Anaximenes. A) Viața și învățătura“, frag. A 5, traducere și note de M. Marinescu-Himu în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, p. 186. (N.t.)

²⁴ Aristotel, *Despre cer*, (II) B 13 294 b 13, ediție bilingvă, traducere din greaca veche de Șerban Nicolau, Paideia, București 2005 p. 247. (N.t.)

²⁵ „Anaximenes. A) Viața și învățătura“, frag. A 7, p. 187 (N.t.)

²⁶ „Anaximenes. B) Fragmente“, frag. B 1, traducere și note de M. Marinescu-Himu în Banu, Piatkowski, *op. cit.* p. 191 (N.t.)

²⁷ Platon, *Republica*, Partea a V-a, 600 d, traducere de Andrei Cornea, în *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1986 p. 418. (N.t.)

²⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VIII-a, Cap. I, Pitagora, XXI [39], p. 273. (N.t.)

²⁹ Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Platon*, în românește de Adelina Piatkowski, Cristian Bădilița și Cristian Gaspar Polirom, Iași: 1998 p. 48. (N.t.)

³⁰ Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 986 a, p. 33. (N.t.)

³¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a IX-a, Cap. al II-lea, Xenofanes, III [19], p. 290. (N.t.)

³² În Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. I, traducere din engleză de D. Stoianovici, Humanitas, București: 1995 p. 30 (N.t.)

³³ „Xenofan. B) Fragmente Elegii“, frag. 2, traducere și note de D.M. Pippidi, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. I Partea a 2-a, p. 195 (N.t.)

- 34 „Xenofan. B) Fragmente. *Silii*”, frag. 11, p. 196. (N.t.)
- 35 *Ibidem* frag 15, p. 197. (N.t.)
- 36 „Xenofan. B) Fragmente. *Despre natură*”, frag. 27, p. 198. (N.t.)
- 37 *Ibidem* frag 29 (N.t.)
- 38 „Xenofan. A) Viața și învățătura. *Învățătura*”, frag. 33, p. 189. (N.t.)
- 39 Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 986 b, p. 36. (N.t.)
- 40 *Iidem* (N.t.)
- 41 Vezi pp. 250-258 mai jos. (N.a.)
- 42 „Xenofan. B) Fragmente. *Elegii*”, frag. B 1, p. 194. (N.t.)
- 43 Diogenes Laertios, *op. cit.*, Partea a II-a, Cap. al V-lea, Socrate, VII [22], p. 99. (N.t.)
- 44 Aristotel, *Retorica*, III, 5, 1407 b 11, ediție bilingvă, traducere de Maria-Cristina Andrieș, Editura IRI, București, 2004 p. 315 (N.t.)
- 45 „Heraclit. B) Fragmente. *Despre natură*”, frag. 1, traducere și note de A. Piatkowski și I. Banu, în Banu, Piatkowski *op. cit.*, vol. I, Partea a 2-a, p. 350 (N.t.)
- 46 *Ibidem*, frag B 101, p. 363. (N.t.)
- 47 *Ibidem*, frag B 40, p. 355. (N.t.)
- 48 Platon, *Cratylus*, 402 a, traducere în limba română de Simina Nouca, în *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1978, p. 277 (N.t.)
- 49 „Heraclit. B) Fragmente. *Despre natură*”, frag. 61, p. 358. (N.t.)
- 50 *Ibidem*, frag 88, p. 362. (N.t.)
- 51 *Ibidem*, frag 59-60, p. 358. (N.t.)
- 52 *Ibidem*, frag 51, p. 357. (N.t.)
- 53 *Ibidem*, frag 58, p. 358. (N.t.)
- 54 William Shakespeare, *Tragedia lui Hamlet, prinț de Danemarca*, text anglo-român îngrijit și tradus de Vladimir Streinu, Editura pentru Literatură, București: 1964, Actul 2, Scena 2, p. 123. (N.t.)
- 55 În Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. I, cap. IV Heraclit, p. 58. Vezi și „Heraclit. A) Viața și învățătura. *Învățătura*”, frag. 22, traducere și note de A. Piatkowski și I. Banu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. I, Partea a 2-a, pp. 337-338. Versul la care se face referință este din *Iliada*, traducere de George Murnu, București, Univers 1985, Cântul XVIII, 104, p. 399 — „Pieră-n tre zei și-n tre oameni dihonu și învrăbire”. (N.t.)
- 56 „Heraclit. B) Fragmente. *Despre natură*”, frag. 80, p. 361. (N.t.)
- 57 *Ibidem*, frag 30, p. 354. (N.t.)
- 58 *Ibidem*, frag 31, p. 354. (N.t.)
- 59 *Ibidem*, frag 112, p. 364. (N.t.)
- 60 *Ibidem*, frag 29, p. 354. (N.t.)
- 61 *Ibidem*, frag 44, p. 356. (N.t.)
- 62 *Ibidem*, frag 57, p. 357. (N.t.)
- 63 Acesta era un artificiu literar: în tradiția islamică, există voci care consideră că un astfel de vehicul există cu adevărat. Aceasta este una dintre numeroasele diferențe dintre filosofie și religie. (N.a.)
- 64 „Parmenides. B) Fragmente. *Despre natură*”, frag. 7, traducere și note de D. M. Pippidi, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, Vol. I, Partea a 2-a, p. 235 (N.t.)
- 65 *Ibidem*, frag B 9, p. 237. (N.t.)
- 66 *Ibidem*, frag B 12, p. 238. (N.t.)
- 67 *Ibidem*, frag 6, p. 233. (N.t.)
- 68 *Ibidem*, frag 1, p. 231. (N.t.)
- 69 *Ibidem*, frag 8, p. 235. (N.t.)
- 70 *Ibidem*, frag 8, p. 236. (N.t.)
- 71 *Ibidem*, frag 8, p. 236. (N.t.)
- 72 *Ibidem*, frag 8, p. 235. (N.t.)
- 73 *Ibidem*, frag 6, p. 233. (N.t.)
- 74 *Ibidem*, frag 12, p. 238. (N.t.)
- 75 Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 292. (N.t.)
- 76 Nearchos a fost tiranul orașului Elea, în care au trăit Parmenide și Zenon. (N.a.)
- 77 Diogenes Laertios, *op. cit.*, p. 292. (N.t.)
- 78 *Ibidem*, p. 292. (N.t.)
- 79 *Ibidem*, p. 292. (N.t.)
- 80 Platon, *Parmenide*, 128 d, traducere de Sorin Vietu, în *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1989, pp. 85-86. (N.t.)
- 81 Aristotel, *Fizica*, VI, 9, 239b - 240 b, pp. 160-163. (N.t.)
- 82 *Ibidem*, VI, 9, 239 b, p. 161. (N.t.)
- 83 „Zenon din Elea. B) Fragmente”, frag. 3, traducere și note de D.M. Pippidi, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, p. 276 (N.t.)
- 84 „Zenon din Elea. A) Viața și învățătura”, frag. 24, *op. cit.*, p. 272. (N.t.)
- 85 Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VIII-a, Cap. al II-lea, Empedocle, IV, p. 278. (N.t.)
- 86 *Ibidem*, p. 278. (N.t.)
- 87 Aristotel, *Metafizica*, I, 4, 985 a, p. 30. (N.t.)
- 88 „Empedocles. B) Fragmente. *Despre natură. Philotes unificatoare*”, frag. 26, traducere și note de Felecia Ștef în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. I, partea a 2-a, p. 484. (N.t.)
- 89 Vezi „Empedocles. B) Fragmente. *Despre natură. Philotes unificatoare*”, frag. 57-62, pp. 492-494. (N.t.)
- 90 *Ibidem*, frag 84, pp. 501-502. (N.t.)
- 91 Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. I, cap. 6 Empedocle, p. 70. (N.t.)
- 92 Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea VIII, Cap. al II-lea, Empedocle, XI [75], p. 281. (N.t.)
- 93 Aristotel, *Metafizica*, I, 4, 985 b, p. 31. (N.t.)
- 94 Vezi „Empedocles. B) Fragmente. *Despre natură. Philotes unificatoare*”, frag. 100, pp. 507-508. (N.t.)
- 95 *Ibidem*, I. [57], p. 277. (N.t.)

- 96 „Anaxagoras. A) Viața și opera. *Viață*”, frag. 11, traducere și note de Constantin Săndulescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.* vol. I. Partea a 2-a, p. 559. (N.t.)
- 97 *Ibidem*, frag. 41, p. 568. (N.t.)
- 98 Platon, *Phaedros*, 270 a, traducere de Gabriel Liceanu, în *Opere*, IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 477. (N.t.)
- 99 Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea II, Cap. al II-lea Anaxagora, I [6] p. 95. Vezi și Platon, *Dialoguri. Apărarea lui Socrate*, 26 d, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, București: 1995, p. 21: „Operele lui Anaxagora din Clazomene sunt pline de asemenea învățături (...) el zice că Soarele este o piatră, Luna un Pământ...” (N.t.)
- 100 Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea II, Cap. al II-lea Anaxagora, I [6] p. 95. (N.t.)
- 101 „Anaxagoras. B, Fragmente. *Despre natură*”, frag. 12, traducere și note de Constantin Săndulescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. I. Partea a 2-a, pp. 597-598. (N.t.)
- 102 Aristotel, *Metafizica*, I, 4, 985 a, p. 30. (N.t.)
- 103 „Anaxagoras. B, Fragmente. *Despre natură*”, frag. 12, traducere și note de Constantin Săndulescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. I. Partea a 2-a, p. 598. (N.t.)
- 104 „Anaxagoras. A) Viața și opera. *Doctrina*”, frag. 42, pp. 569-570. (N.t.)
- 105 Proximitățile geografice ale filosofilor sugerează adesea motive de influență și interes reciproc. Locul nașterii lui Aristotel, Stagira, nu era departe de Abdera, orașul de unde venea Democrit și, probabil, și Leucip. (N.a.)
- 106 Aristotel, *Metafizica*, I, 4, 985 b, p. 32. (N.t.)
- 107 *Ibidem*, p. 32. (N.t.)
- 108 „Democrit. A) *Învățătura*”, Cf. paginile despre Leucippos, frag. 37, traducere și note de Adelina Piatkowski, în Banu, Piatkowski (coord.), *op. cit.*, vol. II, Partea I, pp. 425-426. (N.t.)
- 109 *Idem*, p. 425. (N.t.)
- 110 Despre cele „două feluri de cunoaștere”, vezi „Democrit. B) Fragmente III-VI. PHYSIKA”, frag. 11, pp. 494-495. (N.t.)
- 111 Platon, *Euthydemos*, 285b, traducere de Gabriel Liceanu, în *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1978, p. 86. (N.t.)
- 112 Platon, *Protagoras*, 349 a, traducere, note introductive și note de Șerban Mironescu, în *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974, p. 465. (N.t.)
- 113 *Ibidem*, 318 a, p. 432. (N.t.)
- 114 *Ibidem*, 319 a, p. 433. (N.t.)
- 115 Platon, *Theaitetos*, 152 a, p. 193. (N.t.)
- 116 Platon, *Gorgias*, 483 b-d, traducere, note introductive și note de Alexandru Cizek, în *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974, pp. 340-341. (N.t.)
- 117 Platon, *Republica*, I, 5, 338 c, „nu este drept decât folosul celui mai tare”, p. 96. (N.t.)
- 118 Dacă aceste idei par să-l anticipeze pe Nietzsche, ele o fac doar parțial; în mod cert, Nietzsche a descris „moralitatea de sclav” ca promovare de către cei slabi a suferințelor și vulnerabilităților lor drept virtuți și a arătat că, în schimb, „Supraomul” ar trebui să se afirme în mod pozitiv; dar nu așa cum îl înțeleg eu, pe socoteala cuiva mai puțin puternic. (N.a.)
- 119 Aristotel, *Metafizica*, IV, 7, 1011 b, p. 156. (N.t.)
- 120 Platon, *Hippias Minor*, 368 c, traducere de Manuela Popescu și Petru Creția, în *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1976, p. 24. (N.t.)
- 121 „Hippias din Elis. A) Viața și învățătura”, frag. 14, traducere de Manuela Tecușan, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. II, Partea a 2-a, p. 558. (N.t.)
- 122 „Antiphon Sofistul. B) Fragmente. II. *Fizică, Antropologie, Etică*”, frag. A, traducere și note de Constant Georgescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. II, Partea a 2-a, pp. 420-421. (N.t.)
- 123 „Critias. B) Fragmente. Texte în versuri. *Sisyphos, dramă satirică*”, frag. 25, traducere și note de Constant Georgescu, în Banu, Piatkowski, *op. cit.*, vol. II, Partea a 2-a, p. 378. (N.t.)

SOCRATE

Socrate este un personaj din dialogurile lui Platon, portretizat ca paradigmă a filosofului, urmărind în mod dezinteresat adevărul, dornic să promoveze gândirea clară, înțelegerea profundă și cunoașterea virtuții. El este portretizat ca fiind iubit și admirat de prietenii săi și de tineri, amabil, spiritual și de o inteligență feroce.

„Socrate” este însă și numele unei ființe umane reale, iar marea întrebare — „întrebarea socratică” — este cât de mult îl reprezintă de fapt dialogurile socratice pe omul Socrate. Nu ne îndoiim prea mult că „metoda socratică” — aceea de a pune întrebări, metoda dialogului și a examinării încrucișate — a fost într-adevăr calea lui Socrate și nu exista nicio îndoială că interesul său principal, ba chiar aproape exclusiv a fost etica. Dar cât de mult din filosofia prezentată în dialogurile lui Platon îi aparține cu adevărat lui Socrate și cât din ea este de fapt a lui Platon? Probabil, răspunsul este acela că dialogurile timpurii ale lui Platon sunt, într-o măsură destul de mare, reprezentative pentru omul Socrate, dar cu cât ne apropiem de dialogurile de mijloc, cu atât „Socrate” devine un instrument literar pentru expunerea propriilor idei ale lui Platon.

Socrate s-a născut la Atena în jurul anului 470 î.e.n. și a murit acolo, în închisoare, în 399 î.e.n., fiind condamnat la moarte pentru „impietate și coruperea tineretului din Atena”. Deși i s-a dat posibilitatea să evadeze, el a ales să se supună legii; fusese găsit vinovat și condamnat la moarte, așa că a băut supus cucuta și a murit așa cum concetățenii săi spuneau că trebuia s-o facă.

Sursele principale ale cunoștințelor noastre despre Socrate sunt scrierile lui Platon și, într-o mai mică măsură, cele ale unui alt elev al său, Xenofon, deși relatările lor despre el diferă întrucâtva. De exemplu, Platon (un orășean) spune că lui Socrate îi plăcea orașul și că dispăcea viața la țară, în timp ce Xenofon (care iubea viața la țară) afirmă contrariul. Antistene, Aristip și Eschine îl menționează de asemenea în scrierile lor. Este ținta glumelor în comedia lui Aristofan, *Norii*, și în alte șase piese satirice.

A fost consecvent în principiile sale, dovedind curaj în luptă și devotament față de misiunea de a-și convinge tovarășii să chibzuiască serios la natura vieții bune și valoroase. Famosul — sau infamul — Alcibiade, un chipeș om de stat și general ale cărui acțiuni au dus în cele din urmă la căderea propriei cetăți, Atena, a pretins că ar fi fost îndrăgostit de Socrate și ar fi încercat, fără succes, să-l seducă.¹²⁴ Deși era căsătorit — cu Xantipa, necuviincios presupusă a fi o „scorpie” —, Socrate nu era dezinteresat de băieți frumoși, o înclinație acceptabilă pe vremea aceea; în *Charmides*, el mărturisește că a fost tulburat de farmecele chipeșului băiat cu acest nume, dar că a dorit să stea de vorbă cu el, pentru a vedea dacă avea acel lucru care este mai important decât frumusețea fizică, și anume un suflet nobil.¹²⁵

O poveste celebră spune că, atunci când un bărbat pe nume Chairephon a întrebat oracolul din Delfi cine este cel mai înțelept om în viață, oracolul a răspuns „Socrate”¹²⁶; și că Socrate a fost uluit să afle asta, până când și-a dat seama că era, fără îndoială, adevărat, fiindcă știa că nu știa nimic.¹²⁷ El se vedea totuși ca un „tăun” care-și împinge tovarășii să reflecteze asupra problemelor legate de virtute și de modul de viață ideal.

Nu există informații că Socrate ar fi scris ceva, deși se spune că a fost coautor sau că, în orice caz, a colaborat la câteva dintre piesele prietenului său Euripide. După cum am remarcat, este plauzibil să credem că dialogurile timpurii ale lui Platon dau o imagine destul de precisă a realului Socrate, atât în privința manierelor, cât și a opiniilor sale, dar că în dialogurile de mijloc și în cele târzii iese în prim-plan propria filosofie a lui Platon, în vreme ce personajul „Socrate” care apare în ele este purtătorul de cuvânt al autorului —, iar în unele cazuri, nu un conducător al discuției, ci doar un participant; ba chiar uneori unul învins, ca în *Parmenide*.

Poate cel mai exact portret al lui Socrate apare în *Apărarea lui Socrate*, discursul rostit de filosof în apărarea sa la proces. Este cât se poate de plauzibil faptul că această lucrare reproduce cu acuratețe discursul său în toate aspectele principale, deoarece conținutul lui era

cunoscut publicului și era încă viu în amintirea multora atunci când l-a publicat Platon. Mai mult decât atât, Platon spune că a fost el însuși prezent la procesul lui Socrate, o afirmație care putea fi ușor atacată de contemporani dacă nu era adevărată. Dacă Platon ar fi fost înclinat să inventeze lucruri semnificative, ar fi pretins aproape sigur că a stat la capătul lui Socrate când a murit, însă el spune că nu a fost acolo în ziua aceea, fiindcă era bolnav și că doar a aflat în mod indirect despre conversația dintre Socrate și alți câțiva prieteni, în ziua aceea fatidică.¹²⁸ Cred că asta sugerează o dată în plus că Platon nu a făcut parte din cercul apropiaților lui Socrate — dacă ar fi făcut, ar fi fost alături de Socrate în ziua morții sale, oricât de bolnav era. Când a murit, Socrate era un bărbat trecut de 70 de ani, iar Platon avea aproximativ 20 de ani; datele dramatice (ca să le numim așa) ale multora dintre dialogurile lui Platon precedă propria sa naștere; el nu se plasează niciodată printre cei prezenți la acele conversații. Pe scurt, legătura personală dintre ei a fost, probabil, la fel ca aceea dintre un profesor și majoritatea studenților care participă la cursurile sale. El a fost, însă, un student excepțional de dotat.

Având în vedere faptul că diversele relatări și caricaturi ale lui Socrate ne spun câte ceva despre omul Socrate și că dialogurile timpurii ale lui Platon ne dau o idee despre opiniile și metodele lui Socrate filosoful, ne putem hazarda să facem o descriere a lui în cele ce urmează.¹²⁹

Amintiți-vă că Atena din timpul vieții lui Socrate era Atena care triumfase ca lider al lumii grecești în războiul împotriva Persiei și, ca urmare, devenise bogată și puternică. Era cetatea lui Pericle, care folosea tributul primit din partea statelor membre ale noului imperiu al Atenei pentru a împodobi orașul cu temple și statui frumoase și pentru a sponsoriza artele. În acest moment de glorie al Antichității clasice, marele ideal era frumusețea, nu în ultimul rând a trupului și a chipului masculin, dar și deprinderile sociale și politice, dobândite prin educația transmisă de către sofistii de frunte, deprinderi care conduceau la faimă, onoare, bogății, influență și o poziție înaltă în funcții publice. Prin înfățișarea și modul său de viață, Socrate a reprezentat efectiv o respingere a tuturor acestor lucruri. Era celebru pentru urâtenia lui, cu ochi bulbucați, un nas mare, cărn și buze groase, mătăhălos, neatent la modul în care se îmbrăca și la igiena personală; avea obiceiuri bizare, precum statul în transă zile întregi, pierdut în gânduri. Nu a căutat onoruri sau funcții publice, deși a luptat cu un curaj remarcabil alături de camarazii săi în războaie. Ca urmare, ieșea în evidență, o anomalie, un excentric, cu atât mai mult cu cât punea întruna întrebări și își amețea interlocutorii când aceștia încercau să-i răspundă. De pildă, Menon, în dialogul care-i poartă numele, după ce câteva din încercările sale de a da o definiție a virtuții i-au fost respinse de Socrate, îi declară: „Îmi pare că semeni leit cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă. [Căci și el amortește pe orice se apropie de el și îl atinge, cum simt că faci tu acum cu mine.] Zău, Socrate, mi-au amorțit și buzele și limba și nu știu ce să-ți mai răspund“. La care Socrate îi răspunde: „În clipa de față, eu însumi nu știu ce este virtutea, iar tu, deși poate știai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neștiutor. Și totuși vreau să cercetez ce anume este ea împreună cu tine“.¹³⁰

Sărăcia și indiferența lui Socrate față de cele lumești a fost imitată mai târziu de cinici; devotamentul lui față de gândire și fidelitatea față de principiu i-au inspirat mai târziu pe stoici; faptul că Socrate a propovăduit „viața chibzuită“ l-a inspirat pe Aristotel să considere rațiunea drept caracteristica distinctivă a umanității, iar înțelepciunea practică (*phronesis*), drept baza eticii. Și, evident, Socrate a fost cel pe care Platon l-a luat ca punct de plecare pentru o operă filosofică de o amplitudine și influență imense.

Primul lucru pe care trebuie să-l remarcăm în privința lui Socrate ca filosof este metoda lui, „metoda socratică“, cunoscută ca *elenchus*, „respingere“. Se procedează în felul următor: Socrate îi cere interlocutorului său o definiție a unui concept etic important, de pildă dreptatea, cumpătarea sau curajul. Vrea să i se spună care este (să zicem) esența curajului, acel lucru unic și fundamental care definește toate acțiunile curajoase și pe oamenii curajoși. Nu vrea exemple sau liste de trăsături specifice actelor de curaj sau oamenilor curajoși, care nu se regăsesc în actele de lașitate ori în cazul oamenilor timizi. Apoi, când se oferă o definiție,

Socrate demonstrează că anumite lucruri susținute de interlocutor ca fiind adevărate sunt incompatibile cu definiția.

Un bun exemplu al metodei poate fi întâlnit în dialogul *Lahes*. Lahes a fost un general din armata ateniană, care cunoștea curajul lui Socrate în luptă (Socrate a luptat ca hoplit infanterist care luptă cu armament greu — în bătălia de la Potidaea, cei doi făcând parte din aceeași armată în timpul retragerii de la Delion). Într-o discuție despre felul în care să-i antrenezi pe tineri ca hopliți, a apărut întrebarea despre natura curajului, iar Socrate i a cerut lui Lahes să-l definească. Acesta din urmă a spus: „[Curajul este] o anumită dârzenie a sufletului”,¹³¹ prin care înțelegea „dârzenie mânăată de chibzuință”. Dar Socrate îi demonstrează curând că nu toate formele de dârzenie sunt bune — de exemplu, atunci când ea nu este decât încăpățănare sau bravadă prostească ori când este manifestată de un doctor care refuză să i dea apă unui pacient bolnav, pe motiv că apa i ar face rău. Așadar, „dârzenia” nu poate fi esența curajului.

Un alt participant la discuție este Nicias, un asociat al sofistului Prodicos, a cărui tehnică de „a separa cuvintele” — adică de a face distincții semantice fine și a le folosi în argumentație — este criticată de Socrate în acest dialog. Nicias oferă o definiție diferită, potrivit căreia curajul este o formă de cunoaștere, și anume „știința pericolelor și a semnelor încurajatoare”.¹³² Lahes obiectează la definiția lui Nicias, pe motiv că ar presupune faptul că nu putem numi curajoase animalele, precum lei; la care Nicias răspunde: „Într-adevăr, Lahes, eu, unul, nu cred că au curaj nici animalele, nici vreo altă făptură ce nu cunoaște teama de pericole din pură neștiință; o asemenea ființă îmi pare doar fără frică și fără minte. Crezi oare că-i socotesc curajoși pe toți copilașii care nu se tem de nimic din neștiință? Eu cred, dimpotrivă, că lipsa de frică și curajul nu sunt unul și același lucru”.¹³³

Aceasta este o observație bună și, cu toate că Socrate spune: „[Nicias] și-a tras felul acesta de înțelepciune... de la Prodicos, cel care, între toți sofștii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincții de numiri”¹³⁴, nu îl contrazice în privința asta. Dar nu e de acord că „știința a ceea ce este de temut și de sperat” este o definiție adecvată a curajului, fiindcă (parafralez eu) „speranța și teama țin de ceea ce se află în viitor, însă virtutea se aplică în toate împrejurările și, cum curajul este o virtute, și el trebuie să se aplice în toate împrejurările, și nu doar la posibilități viitoare. Deci Nicias a dat doar o definiție parțială”.

Și aici, ca în toate dialogurile timpurii, conversația se încheie în *aporia*, adică într-o notă neconcludentă, nefiind găsită nicio definiție. Dar cel puțin definițiile greșite sau inadecvate au fost expuse și, pe parcurs, am învățat ceva: și anume că cineva este ignorant în privința adevăratei naturi a lui X, indiferent care este acesta, și, ca atare, trebuie să se gândească mai mult la lucrul respectiv.

Clarificarea și conștientizarea ignoranței cuiva sunt lucruri bune. Dacă metoda *elenchus* este menită să conducă la cunoaștere, ea nu este întru totul satisfăcătoare, câtă vreme produce mereu doar cunoștințe despre limitele cuiva. Problema centrală pare a fi căutarea socratică a definițiilor *esențiale*. Oare totul are o esență ce poate fi surprinsă într-o definiție? Este posibil ca unele concepte să fie valabile atunci când se aplică un segment sau altul dintr-un spectru mai larg de caracteristici, segmentele suprapunându-se, dar neconstituind împreună și exhaustiv „esența” lucrului? Ia gândiți-vă: curajul pe câmpul de luptă, pe un scaun de dentist, curajul de a da un examen pentru a cincea oară, de a duce cu dragă inimă durerile bătrâneții, de a te trezi în fiecare dimineață, în ciuda necazurilor sau a disperării — există o esență a tuturor acestor manifestări de curaj?

În orice caz, pe ce temei este corect să spui că cineva nu știe ce este curajul, dacă nu poate să dea o definiție a presupusei sale esențe? Răspunsul „Știu când îl văd” este unul bun în multe situații și, cu excepția cazului în care cineva are cumva cunoștințe despre un lucru, s-ar putea ca acel om să nu fie capabil să dobândească și mai multe cunoștințe despre el, sugerând că un anumit grad de cunoaștere precedă capacitatea de a înțelege esența unui lucru, dacă acesta are într-adevăr o esență. O altă versiune a acestei idei este să întrebăm: nu accedem noi la cunoașterea generală a unui lucru — să zicem, cunoașterea câinilor — cunoscând mai întâi cazurile individuale sau particulare ale lucrului respectiv: acest câine, în sine și acel câine, în mod particular?

Aristotel a susținut că aceasta a fost cu adevărat metoda lui Socrate, o metodă inductivă, trecând de la particular la general, sau o metodă a inferenței, prin analogie, de la exemple la întreg. Dacă așa stau lucrurile, chestiunile sunt și mai puțin satisfăcătoare, dată fiind lipsa de siguranță intrinsecă a argumentelor inductive.¹³⁵ Dar există de asemenea sentimentul pe care l-ar putea avea cititorii, în special în dialogurile mai timpurii, că Socrate însuși nu este complet nesofistic. Să luăm, de exemplu, tentativa lui Laheș de a oferi o definiție: atunci când el a nominalizat „dârzenia”, în mod evident a vrut să spună prin aceasta „în fața provocării, dificultății, amenințării sau pericolului”. Socrate l-a „respins”, vorbind despre cazuri de dârzenie acolo unde acestea nu intră în discuție. Raționamentul greșit pare să-i aparțină lui, nu lui Laheș; o formă de echivoc, în care se ajunge prin refuzul de a lua în considerare proprietățile care leagă un concept general de un set de aplicații specifice.

Socrate spunea că în tinerețe a ascultat prelegerile filosofilor despre natura realității și despre cosmos, însă (asemenea poetului din *Rubaiyatele* lui Omar Khayyam, care spune „plec pe aceeași poartă pe care am intrat”)¹³⁶ în zadar, pentru că diversele teorii s-au învârtit în cerc și — chiar mai rău — au ignorat întrebarea cu adevărat importantă, așa cum o vedea el: întrebarea despre cum să trăiești. În centrul atenției sale s-a aflat *arete*, cuvânt care înseamnă „virtute” și „exelență” și pe care el îl interpretează ca „exelență morală”. Socrate considera drept virtuți principale curajul, dreptatea, cumpătarea și înțelepciunea. Virtutea însăși, spunea el, este cunoaștere. Credea că dacă cineva cunoaște lucrul corect pe care trebuie să-l facă sau știe modul corect în care trebuie să fie, atunci nu poate să facă sau să fie altfel; viciul este ignoranță, iar ignoranța face posibil viciul. Asta înseamnă că viața bună este viața pe care o cercetezi și o alegi — „viața chibzuită”. Într-adevăr, spune el, „viața lipsită de această cercetare nu e trai de om”.¹³⁷ O viață chibzuită este o viață bazată pe cunoașterea a ceea ce este corect și ce este greșit. Din acest motiv, susținea Socrate, nimeni nu face vreodată un lucru rău în mod conștient sau deliberat; a face un lucru rău este dăunător cuiva și nimeni nu-și face niciodată rău sieși cu bună-știință.

Oricât ar fi de nobile, aceste idei nu rezistă unui examen minuțios, pentru că nu sunt realiste din punct de vedere psihologic. În primul rând, ele nu iau în calcul posibilitatea existenței a ceea ce grecii numeau *akrasia*, adică „slăbiciunea voinței”, ceva ce majoritatea dintre noi resimțim de multe ori — gândiți-vă la dificultățile pe care le presupune ținerea unei diete, renunțarea la fumat, refuzul tentației. Practic, Socrate neagă cu totul faptul că există ceva precum *akrasia*; el întreabă în dialogul *Protagoras*: Cum e posibil ca „adesea omul cunoscând că cele rele sunt rele totuși le săvârșește?”¹³⁸ Răspunsul este — vai! — că asta se întâmplă tot timpul. Dovada este *ab esse ad posse* (de la a fi la a putea).

Socrate credea de asemenea în unitatea virtuților, anume că dacă o persoană posedă una dintre virtuți, le posedă pe toate. Dar și asta contrazice experiența. O persoană necinstită ar putea fi curajoasă, o persoană cinstită poate fi lipsită de îndrăzneală. Este adevărat că pare improbabil ca o persoană imprudentă să fie chibzuită — dar asta ridică problema că, în sine, înțelepciunea și cumpătarea nu sunt universale; fiindcă cineva ar putea fi înțelept ca tată, dar imprudent în afaceri, cumpătat în privința consumului de băuturi alcoolice, dar necumpătat când vine vorba de ciocolată. Și așa mai departe.

Indiferent dacă cineva este sau nu de acord cu tot ceea ce pare să fi spus Socrate, nu există nicio îndoială în privința faptului că el este un bun exemplu de filosof implicat în mod serios și sincer în încercarea de a cunoaște, de a înțelege, de a cerceta temeinic cel mai bun mod de viață și de a face asta prin intermediul gândirii, discutând, descoperind, provocând, reflectând — pe scurt, Socrate a fost un gânditor hotărât să dobândească claritate și să descopere adevărul, dacă un asemenea lucru este posibil.

¹²⁴ Platon. *Banchetul*, 217 a – 219 e, traducere de C. Papacostea, Editura de Vest, Timișoara: 1992, pp. 78–82. (N.t.)

¹²⁵ Platon. *Charmides*, 154 d – 155 d, traducere de Simina Noica, în *Opere*, vol. I, pp. 181–182. (N.t.)

¹²⁶ Vezi Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a II-a, cap. V Socrate, XVIII, p. 102. (N.t.)

¹²⁷ Platon. *Apărarea lui Socrate*, 23 a–b, traducere de Francisca Băltăceanu, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1974, pp. 21–22. (N.t.)

¹²⁸ Lucrările lui Platon care se referă la procesul și moartea lui Socrate sunt *Euthyphron*, *Criton*, *Phaidon* și *Apărarea lui Socrate*. Când cineva vizitează Atena de azi, lângă agora din vremea lui Platon poate vedea conturul închisorii în care a fost ținut prizonier și

în care a murit Socrate. A făcut o baie în ziua în care a băut cucuta; doar una dintre celulele închisorii avea o sală de baie atașată de asemenea vizibilă în contururile fundațiilor; prin urmare, se poate sta pe locul probabil în care s-au petrecut aceste evenimente remarcabile. Pentru cei care sunt impresionați de asemenea lucruri, locul este un imbold considerabil la gândire. (N.t.)

129 Dialogurile de tinerețe relevante sunt *Laheș*, *Charmides*, *Eutyphron*, *Criton*, *Apărarea lui Socrate*, *Protagoras*, *Menon* și *Gorgias* (N.a.)

130 Platon. *Menon* 80 a-d, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în *Opere*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1976, pp. 386–387. (N.t.)

131 Platon. *Laheș*, 192 c, traducere de Dan Slușanschi, în *Opere*, vol. I, p. 256. (N.t.)

132 *Ibidem*, 195 a, p. 259. (N.t.)

133 *Ibidem*, 197 a, pp. 262–263. (N.t.)

134 *Ibidem*, 197 d, p. 263. (N.t.)

135 Vezi Apendicele despre logică. (N.a.)

136 Omar Khayyam, *Rubayatele*, ediție definitivă, traducere de George Porra. Timpul, Iași, p. 45. (N.t.)

137 Platon. *Apărarea lui Socrate*, 38 a, p. 39. (N.t.)

138 Platon. *Protagoras*, 355 b-c, p. 471 (N.t.)

PLATON

În imaginea standard, dar cumva simplificată a filosofiei în Antichitatea clasică, figurile lui Socrate, Platon și Aristotel constituie un fel de trinitate prin filiație, Platon fiind elevul lui Socrate și profesorul lui Aristotel. Acest lucru este adevărat, însă, exprimat în felul acesta direct, ar putea induce în eroare. Platon se numără printre cei devotați lui Socrate și este identificat drept unul dintre tinerii pe care Socrate, chipurile, i-a „corupt” prin învățăturile sale. Dar să ne amintim că metoda lui Socrate nu era una didactică într-un mod convențional; el nu predă și instruia, ci întreba și discuta. Nu a avut propriu-zis o școală și nu s-a oferit să fie profesorul cuiva. Platon, în schimb, a fondat o instituție academică, unde era impus un curriculum (una dintre condițiile de admitere era cunoașterea matematicii), iar el însuși avea o serie de idei și concepte ample, profunde și interconectate, pe care le predă și pe care cel mai merituos elev al său, Aristotel, le-a preluat atunci când, la rândul lui, a fondat o școală și a devenit profesor.

Platon (c. 425–347 î.e.n.) provenea dintr-o bogată familie aristocratică. Datorită celebrității sale, biografia lui a fost rapid împodobită cu legende; s-a spus că se trăgea din primii regi ai Atenei, că era urmașul unuia dintre Cei Șapte Înțelepți și că, pe vremea când era bebeluș, albinele i s-au așezat pe buze, prevestind astfel cuvintele dulci care aveau să curgă mai târziu de pe ele. Un lucru cert este acela că era bine „conectat”: mare parte din personajele care apar în dialogurile sale îi erau rude și multe dintre acestea dețineau poziții de conducere în viața politică a Atenei. Dar ne spun puține despre el și până și numele său ar putea fi un pseudonim; e posibil ca în familie să fi fost numit Aristocles și a „Platon” — de la cuvântul *platon*, „întins” — să fi fost o poreclă dată fie de maestrul lui de lupte, datorită corpului său robust, fie de către admiratori, pentru amploarea învățăturilor sale.

Fără îndoială că, dată fiind originea sa aristocratică, Platon a fost un oponent al democrației ateniene, ale cărei eșecuri au dus la înfrângerea orașului de către Sparta în Războiul Peloponesiac. A fost de asemenea un adversar viguros al conceptului de democrație. Procesul și execuția lui Socrate au fost cel mai probabil rezultatul tulburărilor politice din anii de după înfrângerea Atenei, în 404 î.e.n. Socrate a fost executat în 399 î.e.n. și credința lui Platon că haosul politic duce în mod inevitabil la tiranie — pentru că un tiran va interveni pentru a restabili ordinea, doar înrăutățind astfel lucrurile — stă la baza ideii sale că statul ar trebui condus de „filosofi-regi”, eliberați precum călugării de influențele corupătoare ale căutării bogăției și de legăturile de familie care le-ar putea perverti judecata.

S-a sugerat că scrierile timpurii ale lui Platon au fost contribuții însemnate nu în domeniul filosofiei, ci al literaturii.¹³⁹ În cadrul Jocurilor — Jocurile Panatenaice, Jocurile Olimpice și altele —, evenimente periodice importante în viața culturală grecească, se țineau nu doar competiții sportive, ci și concursuri de dialoguri. S-a sugerat că dialogurile *aporetice* timpurii ale lui Platon nu urmăreau concluzii filosofice, pentru că nu acesta era scopul lor. Scrierile sale sunt admirate în egală măsură pentru calitățile estetice și pentru conținutul lor, iar ceea ce se distinge cel mai mult în primele lucrări ale sale este mai degrabă stilul, decât concluziile la care se ajunge. Din această perspectivă, abia după moartea lui Socrate, Platon a devenit mai interesat de ideile filosofice decât fusese până atunci, folosindu-le ca vehicule pentru ambițiile sale literare.

Deși unul dintre filosofi Antichității au fost teoreticieni puri — savanți în turnul lor de fildeș, cum s-ar spune astăzi —, mulți au participat activ la viața publică și politică a orașelor-stat în care trăiau. Platon nu s-a implicat în politica ateniană după moartea lui Socrate, însă a fost interesat mult timp de orașul grecesc Siracusa din Sicilia, unde a fost invitat în trei rânduri de conducătorii lui, pentru a da sfaturi cu privire la modul în care să fie guvernat. El a acceptat invitațiile fiindcă era prieten cu Dion, cel care a devenit conducător al Siracuzei în urma unei răscoale; Dion era un discipol și admirator al lui Platon și i-a oferit filosofului o șansa de a și pune în practică ideile despre guvernare. În acest caz, Dion s-a dovedit un conducător slab, iar perioada cât a fost la putere, căutând să pună bazele unei aristocrații platonice, a lasat în urmă turbulențe și eșecuri care au trenat decenii întregi. A spune că de

vină au fost ideile lui Platon și sfaturile pe care le-a dat acesta ar fi doar un adevăr parțial; complexitatea naturii umane, realitățile economice ale acelor vremuri și propriile slăbiciuni ale lui Dion au jucat fără îndoială un rol cel puțin la fel de important.

Filosofia lui Platon este un sistem sau, cel puțin, a aspirat să fie unul (el a fost mult prea autocritic pentru ca aspirația să devină realizabilă). Diferitele componente ale acestui sistem erau menite să se potrivească unele cu celelalte pentru a oferi răspunsuri la întrebările fundamentale la care el, mai clar și mai profund decât predecesorii săi, considera că trebuia să se răspunda, în așa fel încât toate răspunsurile luate împreună să capete sens. Aceste întrebări sunt: Care este modul de viață corect și cel mai bun tip de societate? Ce este cunoașterea și cum ajungem la ea? Care este natura fundamentală a realității? Am putea observa ca ele au o ordine: pentru a răspunde la prima întrebare, avem nevoie de un răspuns la a doua, iar pentru a răspunde la a doua, avem nevoie de un răspuns la a treia.

La fel ca Platon, mulți filosofi care i-au urmat au recunoscut ca, pentru a răspunde la marile întrebări ale eticii, trebuie să găsim răspunsuri la întrebări despre natura lumii și a oamenilor care trăiesc în ea și, prin urmare, despre modul în care putem dobândi cunoștințe despre amândouă. Ceea ce înseamnă că trebuie să găsim răspunsuri la un număr de sub-întrebări; de exemplu, pentru a înțelege cunoașterea și cum să o dobândim, trebuie să ne formăm idei despre adevăr și rațiune, despre puterile și, prin urmare, despre natura minții și relația ei cu restul realității.

Aproape întreg domeniul filosofiei constă în abordări ale setului de întrebări adresate de Platon. Faptul că Platon le identifică tocmai pe acestea, dar și felul în care se conectează unele cu altele l-au determinat pe Alfred North Whitehead, un matematician și filosof care a colaborat cu Bertrand Russell la *Principia Mathematica*, să spună că „filosofia constă dintr-o serie de note de subsol la scrierile lui Platon”. Aceasta este o exagerare, dar nu una foarte mare, pentru că, într-adevăr, aproape toate problemele majore ale filosofiei sunt discutate sau măcar ridicate de Platon. În comparație nu doar cu ceea ce s-a întâmplat în istoria filosofiei înainte de Platon, ci și cu tot ce a urmat după el, opera marelui filosof este uriașă — un munte care se înalță semeț deasupra dealurilor.

O cale de a pătrunde în filosofia lui Platon este prin a observa analogia pe care o folosește pentru a descrie cum sunt lucrurile pentru ființele umane, în măsura în care are relevanță pentru felul în care acestea înțeleg lumea și viața. De exemplu, alegoria peșterii din Cartea a VII-a a dialogului *Republica*. Noi suntem asemenea prizonierilor ținuti captivi într-o peșteră și înlanțuiți astfel încât să nu vedem decât peretele din fund al peșterii. În spatele nostru, între noi și tunelul care duce afară din peșteră, este un foc. Temnicerii trec în sus și-n jos, parcurgând spațiul cuprins între noi și foc, proiectând umbre pe peretele din fundul peșterii. Noi vedem umbrele. Dacă am fi eliberați din lanțuri, am vedea focul și pe temnicerii care se plimbă și am înțelege, așadar, care este sursa umbrelor. Dacă însă ni s-ar da voie să ieșim din peșteră și să vedem lumina zilei și, mai presus de toate, soarele, am ajunge să cunoaștem lucrurile așa cum sunt ele cu adevărat.

Cei mai mulți dintre oameni, spune Platon, sunt asemenea prizonierilor care privesc umbrele. Unii dintre ei ajung la un nivel de înțelegere care le dă posibilitatea să se simtă suficient de liberi cât să se miște prin peșteră. Dar scopul este să ieși la lumina soarelui și să vezi adevărul în toată splendoarea sa.

Cum putem face asta? Primim primele indicații în *Menon*, un dialog important prin aceea că marchează îndepărtarea de *aporia* — „neconcludența” — socratică, oferind cele mai bune răspunsuri negative la întrebările adresate și ducând apoi întregul proces mai departe, prin oferirea de răspunsuri pozitive. Să ne amintim că Socrate a identificat virtutea cu cunoașterea și, drept urmare, întrebarea „Ce este cunoașterea și cum o obținem?” devine crucială pentru înțelegerea a ceea ce ar trebui să fie cea mai bună viață. Așadar, cum dobândim cunoașterea? Platon fusese convins de către predecesorii săi în ale filosofiei, mai ales de Parmenide, că simțurile sunt înșelătoare și nu ne dezvăluie adevărata natură a realității. Așadar, pentru a avea acces la cunoaștere, trebuie să dispunem de un mijloc de a o dobândi care să nu fie dependent de simțuri. Cel mult, și în cel mai bun caz, simțurile ne pot furniza doar *opinii* despre lumea pe care ne-o dezvăluie — o lume formată dintr-o pluralitate de lucruri

tranzitorii și imperfecte. Obiectele adevăratei cunoașteri trebuie să fie prin urmare orice altceva, de vreme ce nu pot fi astfel; ele trebuie să fie eterne, perfecte și neschimbătoare, posedând în felul acesta cel puțin câteva dintre caracteristicile pe care Parmenide le identifica drept esențiale pentru ceea ce există cu adevărat.

Pentru a rezolva această problemă, Platon a avansat următoarea teză. Exista, afirma el, două lumi, una a Ființei, locuită de lucruri perfecte și neschimbătoare, și o alta a Devenirii, care ne este oferită de simțuri, lumea lucrurilor imperfecte și temporare, mereu în schimbare (mereu devenind altceva: de unde și numele). Lucrurile din domeniul Devenirii sunt copii imperfecte ale lucrurilor din domeniul Ființei; acestea din urmă sunt Formele (numite și Idei), care sunt exemplarele și paradigmele multor copii imperfecte și temporare ale lor din domeniul Devenirii. Formele sunt eterne, perfecte și neschimbătoare; ele sunt „adevărata realitate”, pentru care lumea experienței senzoriale este doar o umbră.

Noi nu suntem capabili să determinăm existența Formelor din copiile lor imperfecte, date fiind puterile noastre de percepție iluzorii și intelectul nostru limitat; prin urmare, trebuie să existe o altă cale prin care să le cunoaștem. Asta se întâmplă pentru că avem suflete nemuritoare, care, în starea lor imaterială dinainte ca noi să ne naștem, ocupă domeniul Ființei și sunt în contact direct cu Formele — prin urmare, când ne aflăm în acea stare, cunoaștem totul. Dar când sufletele noastre pătrund în corpuri, ele uită totul. Procesul de educație este procesul de a ne reaminti (parțial) ceea ce știam în starea noastră imaterială — literalmente, de a „rememora” ceea ce știam pe când eram lipsiți de corporalitate („a rememora” este semnificația ad litteram a cuvântului *anamnesis*). Această perspectivă este cunoscută ca „teoria reamintirii”.

Teoria reamintirii este demonstrată în *Menon* prin exemplul unui tânăr sclav ignorant, de la care Socrate reușește să scoată o demonstrație geometrică, „re-amintindu-i” ceea ce sufletul său muritor știuse cândva.¹⁴⁰ Criticii scot în evidență faptul că întrebările lui Socrate sunt destul de meșteșugit formulate și că orice băiat isteț ar fi putut fi capabil să construiască demonstrația cu ajutorul lor. Dar exemplul este menit să arate cum poate fi dobândită cunoașterea ca virtute — mai precis, redobândită — printr-o astfel de stimulare. În *Banchetul*, ni se dă o descriere a modului în care funcționează acest proces: iubirea pentru frumusețea altuia poate fi o cale regală către iubirea față de frumosul însuși și, prin aceasta, către iubirea intelectuală pentru cea mai înaltă formă de frumusețe, care este „Binele”. În alegoria peșterii, Binele este reprezentat de soare.

În conversația din *Menon* apar câteva idei importante. Una privește diferența dintre cunoașterea rațională (știința) și presupunerea adevărată.¹⁴¹ Să presupunem că cineva poate ajunge într-un anumit oraș pe un anumit traseu și este sigur de el. Să presupunem că are dreptate; personal, nu a mai fost niciodată acolo, dar crede că își amintește că cineva spunea că acesta este drumul. Prin urmare, el are o presupunere adevărată cu privire la traseu. Însă nu putem spune că îl știe, deoarece motivul pentru care crede asta nu este unul bun. Dacă ar fi fost el însuși acolo sau dacă ar fi consultat o hartă autorizată, ar fi putut pretinde că știe traseul. Platon face distincție între cunoaștere și presupunerea corectă, spunând că aceasta din urmă devine cunoaștere atunci când este „legată”, adică are o justificare satisfăcătoare.¹⁴²

Teoria lui Platon cere acceptarea faptului că avem suflete și că ele sunt nemuritoare. Argumente în acest sens sunt prezentate în *Phaidon*, un dialog adecvat situației, căci se desfășoară în celula lui Socrate cu puțin înainte ca el să bea cupa cu otravă. Aici ordinea logică a dependenței dintre cunoaștere, doctrina Formelor și doctrina reamintirii este rearanjată astfel încât faptul că noi știm anumite lucruri să reprezinte un motiv pentru a considera sufletul nemuritor, deoarece altfel nu am putea ști aceste lucruri.

Există în *Phaidon* încă două argumente care susțin ideea nemuririi sufletului. Unul este acela că sufletul e *aidoma* Formelor, adică nu este un lucru fizic, empiric, structurat, ci un lucru imaterial, unic sau unitar; și, prin urmare, la fel ca Formele, el trebuie să fie etern și indestructibil.¹⁴³ Și, desigur, ca și ele, satisface prin asta cerințele parmenidiene pentru a fi *real*.

„Argumentul final” este că un concept precum acela de suflet e incompatibil cu conceptul de moarte.¹⁴⁴ Sufletul este un lucru care ține de viață; când moartea se apropie, el scapă,

fiindcă altminteri însăși natura lui ar fi negată.

Acestea nu sunt argumente satisfăcătoare și remarcăm faptul că ele se bazează în primul rând pe ipoteza că o entitate precum sufletul există. Ce este așadar un „suflet”? *Phaidon* nu oferă un răspuns clar, în afară de presupunerea că el este distinct de corp și ca supraviețuiește morții acestuia. La un moment dat, Platon enumeră multe din lucrurile pe care le face corpul¹⁴⁵ și spune că, în contrast, sufletul are doar o singură activitate, și anume să gândească.¹⁴⁶ Acest lucru pare ciudat, întrucât dacă ar exista astfel de lucruri precum sufletele ar părea plauzibil să le atribuim lor și restul vieții mentale, precum amintirea, speranța, intenția, dorința și altele. La un moment dat, însă, Platon pare să identifice sufletul cu personalitatea posesorului său; când este întrebat cum vrea să fie îngropat, Socrate spune: „Nu *pe mine* mă îngropi, ci numai trupul meu”.¹⁴⁷

În Cartea a IV-a din *Republica* este avansată o teorie a sufletului ceva mai elaborată. Aici Platon afirmă că sufletul are trei părți: rațiune, spirit și poftă. Cu prima, învățăm și urmăm adevărul prin cercetare rațională; cu a doua, simțim emoții, precum furia sau hotărârea, aceasta fiind partea din noi care caută onoarea; iar a treia se concentrează pe dorințe trupesti, precum hrana, vinul și sexul.

În *Phaidros*, Platon oferă o descriere a modului în care putem uneori să intrăm în conflict cu noi înșine, fiindcă diferitele părți ale sufletului trag în direcții diferite. El ne compară cu un car zburător condus de un vizitiu și doi cai; vizitiul este rațiunea, unul dintre cai este spiritul, celălalt este pofta. Pofta încearcă să tragă carul în jos, spre pământ, în timp ce spiritul caută să se supună scopului rațiunii, de a-l duce în ceruri. Vizitiul trebuie să se lupte cu forțele opuse astfel reprezentate.¹⁴⁸ Platon oferă exemple mai practice ale acestei situații în *Republica*, dintre care unul este cel al unui bărbat care dorește să-și împlinească o anumită poftă, dar este furios pe sine pentru că are acea poftă.

Acestea sunt liniile generale ale sistemului lui Platon. Ele sunt complet prezente în cea mai cunoscută dintre lucrările sale, *Republica*. Acesta este un dialog despre dreptate și folosește analogiile ce pot fi făcute între o persoană și un *polis* — un stat — pentru a ilustra virtutea dreptății în fiecare, dreptatea fiind dobândită atunci când se realizează echilibrul sau armonia între diversele aspecte ale statului, analog cu echilibrul sau armonia dintre diferitele aspecte ale sufletului.

Cartea I a *Republicii* este considerată de unii cercetători drept un dialog socratic timpuriu de tipul *elenchus-aporis*, iar cărțile ulterioare, ca fiind adăugiri sau completări făcute de Platon pe măsură ce a dezvoltat o teorie pozitivă. Asta fiindcă, în Cartea I, interlocutorii lui Socrate oferă definiții ale dreptății — unul spune că „ea este arta de a face prietenilor bine și a face rău dușmanilor”¹⁴⁹ și altul, Thrasymachus, afirmă că este orice vrea să facă cel puternic¹⁵⁰ —, iar Socrate demonstrează că niciuna din ele nu este satisfăcătoare. Dar apoi, în Cartea a II-a, alții iau în considerare ideea lui Thrasymachus, susținând fie că dreptatea apare din contractele sociale puse în aplicare pentru a-i proteja pe cei slabi împotriva celor puternici,¹⁵¹ fie că cei nedrepți nu vor fi pedepsiți, pentru că ei își pot folosi nedreptățile pentru a deveni îndeajuns de bogați încât să facă sacrificii plăcute zeilor, care, în consecință, îi vor ierta.¹⁵² Asta îl determină pe Socrate să sugereze că, în loc să caute să definească individul drept, ei ar trebui să vadă ce se înțelege prin dreptate în stat. În cărțile următoare, ideile găsite pentru ce ar constitui un stat ideal sunt aplicate la ceea ce ar face ca o persoană să fie dreaptă.

Teza principală din *Republica* este că societatea ideală ar fi aceea condusă de paznici sau de „regi filosofi”, aleși în copilărie pentru inteligența lor și crescuți cu grijă și răbdare, astfel încât, la maturitate, să-și poată îndeplini rolul de conducători virtuoși, incoruptibili, imparțiali și înțelepți. Asta îi permite lui Socrate să aducă în discuție educația ideală. Ideea principală este că toți copiii ar trebui crescuți de stat, fără să știe cine sunt părinții lor naturali. Statul va decide care bărbați și femei se vor împerechea, pe motiv de potrivire; o formă de eugenie.¹⁵³ Pe măsură ce copiii cresc în instituții de stat, ei vor fi separați în trei grupuri: cei potriviți pentru pregătirea ca paznici, cei potriviți pentru pregătirea ca luptători („gardieni auxiliari”) și restul. Atât bărbații, cât și femeile pot fi paznici și vor primi aceeași pregătire. Ei vor învăța virtuțile înțelepciunii, cumpărării, dreptății și curajului. Vor fi bine

antrenați din punct de vedere fizic, pentru a li se asigura o sănătate bună. Nu vor avea niciun fel de proprietate privată, astfel încât nu vor exista niciun fel de tentații de a acumula mai mult, iar nevestele vor fi ale tuturor, pentru a se evita părtinirea. Vor trăi și se vor hrăni cu moderație

Statul ideal al lui Platon este o aristocrație, un stat condus de „cei mai buni“. Termenul „aristocrat“ nu însemna, așadar, o castă socială ereditară, ci mai degrabă era înțeles în accepțiunea de „meritocrat“, denumindu-i pe cei mai buni dintre cetățeni în ceea ce privește intelectul și virtutea. Dacă virtuțile sunt exprimate de toate categoriile de cetățeni în mod corespunzător, statul va fi unul fericit. Gardienii vor fi înțelepți, auxiliarii vor fi curajoși, fiecare individ va fi cumpătat și guvernul va fi drept. Armonia va triumfa, iar aceasta este cheia analogiei dintre stat și individ — căci dacă armonia prevalează în individ, el va fi de asemenea virtuos.

În Cartea a VIII a, Platon descrie un set de sisteme politice în ordinea meritului, începând cu tipul pe care îl susține și coborând către tipul cel mai rău, și anume tirania.¹⁵⁴ El privește tirania ca pe cea mai rea formă de guvernare, pentru că, după cum nota mult mai târziu Lord Acton: „Puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe în mod absolut“. Dacă puterea stă în mâinile unui singur individ, exercitarea ei arbitrară poate face mare rău.

Între aristocrație, ca formă ideală de organizare, și tiranie, ca forma cea mai rea de organizare, există câteva forme intermediare. Într-o situație ideală, statul este guvernat de cei mai competenți, virtuoși și înțelepți dintre cetățeni, iar conducerea lor este dezinteresată pentru că, după cum am menționat, ei nu sunt preocupați de nimic altceva decât de bunăstarea statului. Următoarea cea mai bună formă este *epistocrația*, în care conducerea e asigurată de către cei care cunosc, cu alte cuvinte de experți. Diferența între aristocrație și epistocrație este aceea că în statul ideal conducătorii nu sunt doar experți, ei sunt experți *virtuoși*; au cunoștințe solide atât în ceea ce privește natura Binelui, cât și în guvernare și alte chestiuni practice.

Platon dorea ca oamenii care conduc să fie virtuoși și dezinteresați, fără alte ambiții decât aceea de a-și exercita puterea în mod înțelept, pentru a nu lăsa statul să degenereze în *timocrație*. În jargonul modern, timocrația este puterea celor care posedă un minimum de proprietate, dar în concepția lui Platon ea înseamnă puterea celor care caută onoruri, statut și glorie militară. Ambiția pentru aceste lucruri dezvăluie o confundare a Binelui cu manifestările sale exterioare, bogăția și reputația fiind în mod eronat privite drept cele mai mari bunuri pe care merită să le ai. În timp ce aristocrația ar asigura o guvernare stabilă, pentru că nu este amenințată de niciun fel de diviziuni interne, odată cu timocrația și celelalte forme mai puțin satisfăcătoare de organizare statală, intră în scenă rivalitatea, iar împreună cu rivalitatea vine instabilitatea.

Timocrația poate să devină ușor *oligarhie*, care la Platon înseamnă conducerea de către cei bogați a celor săraci și mai numeroși (această formă de oligarhie — conducere de către câțiva — este astăzi numită *plutocrație*). Timocrația degenerază în oligarhie fiindcă timocraților li se permite să acumuleze avere, din care decurg viciile încurajate de aceasta: căutarea plăcerii și a luxului și credința că acumularea bogăției este mai importantă decât virtutea. Timocraților le-ar putea păsa de onoare, spunea Platon, însă oligarhilor nu le pasă decât de bani.

Iar rezultatul inevitabil ar fi *democrația*, pentru Platon un cuvânt blestemat. Bogații se bucură de libertate fiindcă averile lor le permit să și-o cumpere. Invidia față de acea libertate face ca oligarhia să fie înfrântă de democrație. Populația, *demos*-ul, se ridică împotriva oligarhilor pentru a-i deposeda, adeseori prin violență și agitație, de privilegiile lor. Când însă în democrație toată lumea revendică libertatea și dreptul de a face și a încălca legi, ceea ce urmează în scurt timp, spune Platon, este anarhie, pentru că o astfel de libertate nu e libertate, ci doar libertinaj.

Afirmația lui Platon că *demos*-ului îi lipsesc cunoașterea și virtutea, pe care le-ar avea filosofi, regi și care îi fac pe aceștia apti să guverneze, implică ideea unui declin de la forma ideală de guvernare. El crede că prăbușirea statului democratic în anarhie este inevitabilă, date fiind caracteristicile presupuse ale *polloi*, ale celor mulți: ignoranță, egoism, prejudecată,

invidie și rivalitate. Foarte curând, anarhia provoacă intervenția unui om puternic pentru a restaura ordinea; ținând cont de natura inacceptabilă a anarhiei, la început el va fi primit cu brațele deschise. Odată instalat la putere, îndepărtarea sa poate fi dificilă, iar poporul va fi în cea mai rea situație dintre toate: va trăi sub tiranie.

Așa cum cel mai bun stat este condus de înțelepciune și virtute, tot așa cel mai bun mod de viață este trăit de persoana care se călăuzește după înțelepciune și virtute. Ideea de dreptate a lui Platon este *echilibrul* sau *armonia*: echilibru între cele trei tipuri de oameni în stat, echilibru între cele trei părți ale sufletului unui individ. Diferitele tipuri de stat își au analogiile în diferite tipuri de oameni — cei conduși de înțelepciune și virtute, cei conduși de dorința de onoruri, cei conduși de dorința de bogăție, cei conduși de ignoranță și pasiuni destrăbălate.

Republica este un moment de apogeu în filosofia lui Platon, reunind metafizica Formelor, epistemologia „reamintirii” și concepția sa etică despre virtute ca formă de cunoaștere într-un sistem care oferă o perspectivă atât a individului bun, cât și a statului bun. Alți gânditori s-ar fi putut simți pe bună dreptate mulțumiți de ei înșiși pentru a fi produs un astfel de sistem integrat, cu o aplicare comprehensivă la întrebări esențiale. Însă Platon nu s-a mulțumit cu asta. Gândirea sa a continuat să se dezvolte după *Republica* și a ajuns să-și conteste cele mai importante idei proprii, atât teoria Formelor, cât și teoria cunoașterii. Procedând astfel, el a dus examinarea filosofică a acestor probleme la noi niveluri.

În filosofia lui Platon, Formele din lumea Ființei sunt lucruri reale, nu doar obiecte mentale. Ele sunt frumusețea, adevărul, bunătatea, dar și omul, copacul, calul, muntele și toate celelalte — deși lui Platon i-a fost cumva neclar dacă există Forme ale unor lucruri precum părul sau murdăria. Fețele care sunt frumoase sunt astfel pentru că frumusețea din ele „participă la” sau este o copie imperfectă a Formei frumuseții. La fel, un munte este un munte pentru că el „participă la” sau este o copie a Formei muntelui.

Pentru a începe să ne dăm seama că există multe lucruri problematice aici, să observăm mai întâi că „participare la” și „copie” sunt două noțiuni foarte diferite. La care din ele s-a referit Platon? Pentru a înțelege de ce această chestiune deschide o problemă filosofică majoră, să reflectăm la distincția importantă dintre *lucruri*, precum mese, mere, avioane și iepuri, și *proprietățile* pe care lucrurile le-ar putea avea, precum a fi alb, roșu, plat sau rotund. În mod normal, vorbim despre multe lucruri ca având aceeași proprietate: această față de masă este roșie, nasul acelei persoane este roșu. Asta pare să sugereze că există ceva, *roșeața*, ce împărtășesc sau au în comun toate aceste lucruri particulare.

Fețele de masă și merele sunt numite *particulare*, iar proprietăți precum roșeața sau platitudinea sunt numite *universale*, pentru că multe obiecte particulare le pot exemplifica. În filosofia din perioada medievală târzie, la mult timp după epoca lui Platon, „scolasticii” (așa cum au fost cunoscuți în mod colectiv filosofiile acelei perioade: vezi secțiunea despre filosofia medievală) au fost profund divizați în privința răspunsului la întrebarea dacă universaliiile există *cu adevărat* sau dacă noțiuni precum „roșeață” și „platitudine” nu sunt decât *nume* pe care noi le dăm asemănărilor observate între diferite obiecte particulare. Unii dintre scolastici spuneau că universaliiile sunt lucruri reale — că în univers există efectiv „roșeață”, independent de lucrurile roșii individuale și că ea ar exista chiar dacă nu ar fi niciun fel de lucruri roșii. În consecință, acești scolastici sunt numiți *realiști*. Alții au negat că universaliiile există cu adevărat și priveau „roșeața” doar ca pe un nume pe care îl folosim numai din conveniență pentru a descrie ceva — prin urmare, ei sunt numiți *nominaliști*, de la „nume”. Dezbaterile realism nominalism a fost una dintre chestiunile cele mai intens disputate din filosofia medievală.

Platon, după cum vedem, a fost un realist atât în ce privește Formele, cât și dificultățile pe care le ridică acest concept. El pune în discuție aceste probleme în *Parmenide*, unde bătrânul Parmenide îl provoacă pe tânărul Socrate să apere teoria, iar celui din urmă îi este foarte greu să o facă. Atât ideea lucrurilor particulare care „participă la” Forme, cât și teza foarte diferită conform căreia particularele „seamănă” sau sunt copii ale Formelor sunt supuse de Parmenide unui examen minuțios.

Mai întâi, Parmenide îl întreabă pe Socrate ce fel de lucruri au Forme Frumusețea și bunătatea, da, relațiile precum egalitatea și pluralitatea, da; omul și focul, și apa, da; noroiul, firul de par, murdăria — nu. De fapt, la întrebarea dacă omul și focul au forme, Socrate dă un răspuns care este diferit de cel pe care îl dă despre frumusețe și egalitate. Iar răspunsul său negativ despre noroi și murdărie este încâlcit, dat fiind că, potrivit metafizicii din spatele teoriei Formelor, faptul că un boț de noroi e noroi se datorează (sau ar trebui să se datoreze) faptului că are (participă la, copiază) „noroială” sau — dacă nu suntem, metafizic vorbind, prea snobi să acceptăm asta — Forma noroiului. Fiindcă, dacă bocancul acesta este plin de noroi și bocancul acela e plin de noroi, amândoi au proprietatea de a fi plini de noroi, există deci vreo privință în care ei nu împărtășesc, nu au sau nu exemplifică deopotrivă caracterul noroiilor?

Această problemă nu e soluționată într-o manieră satisfăcătoare. Parmenide pomeneste doar „participarea la”; Platon spune uneori „contribuie la” sau „împărtășește”. Dacă un anumit măr este roșu deoarece „contribuie la” Forma roșeții, atunci are în el doar o părticică din Formă, sau Forma se află în el în întregime? Este Forma împărțită în la fel de multe părticele câte sunt lucrurile care o împărtășesc sau „participă la” ori „este împărtășită” în mod diferit de multe lucruri, rămânând totuși unitară în sine? În replică, Socrate sugerează că ar trebui să ne gândim la o Formă așa cum ne gândim la o zi: aceeași zi este prezentă în multe locuri, dar ea este totuși un singur lucru unitar. Asta lasă nespecificată natura relației de „participare la”; cum de este *roșeața* ceva separat de acest măr particular și de acel măr particular, dar nu de același gen sau natură ca obiectele particulare fizice, precum merele (dat fiind că nu este ceva în spațiu și timp), însă, cu toate acestea, „în” fiecare dintre mere?

Ar putea părea mai plauzibil să optăm pentru varianta „seamănă” sau „copiază”, întrucât, cel puțin, aceasta este o noțiune mai inteligibilă. Dar aici apare problema celui „de-al treilea om”, numit așa deoarece, în discuția sa despre argument, Aristotel folosește exemplul relației dintre un om individual și Forma omului. Problema este următoarea. Un om este un om pentru că el seamănă cu Forma omului. Atât el, cât și forma au în comun „calitatea de om”. În acest punct, există două posibilități. Una este că omul și Forma de om — să o numim pe aceasta din urmă „Forma omului 1” — sunt similare în virtutea a ceva ce le face similare, ceea ce ar însemna ca ele să semene fiecare cu altă Formă de om, mai comprehensivă, pe care să o numim „Forma omului 2”. Dar dacă fiecare seamănă cu acea Formă, ar trebui să existe o formă și mai comprehensivă — „Forma omului 3” —, în virtutea căreia asemănarea dintre om și Forma omului 1 e asemenea cu Forma omului 2 — și așa *ad infinitum*.

Alternativa este afirmația că trebuie să existe o Formă a cărei copie să fie fiecare particular, cerând prin urmare un număr infinit sau cel puțin indefinit de mare de Forme individuale. Însă asta nu numai că nu este plauzibil, multiplicând inutil fiecare lucru individual — de ce nu este fiecare lucru propria lui Formă, dispensându-se de un univers paralel de forme individuale? —, dar nici nu reușește să rezolve problema pe care teoria se oferă să o rezolve: cum particulare diferite pot avea aceeași proprietate.

Prima variantă presupune că Formele se „auto-afirmă”, adică se aplică la ele însele: Forma frumuseții este ea însăși frumoasă, Forma mărimii este ea însăși mare, Forma omului este ea însăși un om. Rezultatul, după cum vedem, este regres. A doua variantă oferă o soluție și mai puțin riguroasă. Și totuși Platon nu a renunțat la teorie, chiar dacă nu a putut să găsească un răspuns satisfăcător la aceste provocări. Într-un dialog foarte târziu, *Timaios*, teoria este încă în viață; el o folosește în descrierea felului în care creatorul Universului („Demiurgul” sau „Meșterul divin”) folosește Formele pentru a face o pluralitate de copii individuale ale lor, care constituie lumea.

Platon își pune în discuție și propria teorie a cunoașterii. Acest lucru apare în unul dintre cele mai provocatoare dialoguri ale sale, *Theaitetos*. Să observăm mai întâi că există trei feluri în care poate fi înțeleasă cunoașterea: prima, ca o cunoaștere a unui *fapt*, a doua, ca o cunoaștere a *modului în care* faci ceva și a treia, cunoaștere în sensul de a-l cunoaște pe X, a fi familiarizat cu X, ca atunci când spunem „Cunosc New York-ul” sau „Îl cunosc pe Fred”. Platon vorbește adesea ca și cum noțiunea sa fundamentală de cunoaștere este ultima dintre acestea trei, care ar avea sens în lumina teoriei Formelor, fiindcă ceea ce ne spun *Menon* și

Republica este că cunoașterea ține exclusiv de Forme — noi doar avem păreri și credințe despre toate celelalte — și, în acord cu asta, cunoașterea înseamnă „familiarizare cu Formele”. Din acest punct de vedere, exact așa cum spunem „Cunosc New York-ul”, am putea spune „Cunosc frumusețea” sau „Cunosc adevărul”.

Însă, în *Theaitetos*, Formele nu apar. În schimb, discuția se concentrează pe trei teorii: cunoașterea este dobândită prin percepție senzorială,¹⁵⁵ ea este „opinie adevărată”¹⁵⁶ și este „opinie adevărată însoțită de înțeles”.¹⁵⁷ Prima teorie este respinsă pe temeiul că actul cunoașterii implică judecată, care este o activitate a minții, nu a simțurilor. Aceasta pregătește calea pentru următoarele două teorii, ambele bazate pe ideea echivalenței dintre cunoaștere și judecată sau opinie în anumite condiții (cuvântul *doxa* se traduce atât prin „opinie”, cât și prin „judecată”). A doua teorie pune semnul de egalitate între cunoaștere și opinie adevărată. După cum am văzut în argumentul din *Menon*, Platon respinge asta, dar aici face un ocol către întrebarea: cum de este posibilă opinia falsă? În *Menon*, Platon subliniază faptul că putem avea opinii care sunt adevărate, dar despre care nu putem pretinde că reprezintă cunoaștere, deoarece motivele noastre de a susține opinia nu sunt cele corecte, care să conteze drept cunoaștere. Această idee se repetă în *Theaitetos* și conduce spre cea de-a treia teorie, potrivit căreia cunoașterea este opinie însoțită de un înțeles sau de o semnificație, *logos*.

Efortul de a preciza ce fel de *logos* transformă o opinie în cunoaștere este neconcludent; Socrate sfârșește prin a-i spune tânărului Theaitetos: „Și, de bună seamă, Theaitetos, nici senzația, nici opinia adevărată, nici înțelesul alăturat opiniei adevărate nu ar putea fi cunoaștere”¹⁵⁸ — o recurență a *aporia*. Dar, cercetând ce ar putea fi *logos*-ul necesar, Platon inițiază o lungă și detaliată dezbatere filosofică despre natura cunoașterii, care continuă până în zilele noastre. Pentru că și astăzi definiția cunoașterii ca „opinie adevărată justificată” — a treia opțiune a lui Platon — încă ne provoacă prin întrebări despre natura acelei justificări (ca să nu pomenim nimic de întrebările despre ce este „adevărul”).

Există un mister care se leagă de figura lui Platon, privitor la ideea că el ar fi predat o „doctrină nescrisă”, *agrapha dogmata*, adică idei pe care nu le-a exprimat în scris, ci le-a ținut secrete, rezervându-le exclusiv cercului său de discipoli. Aristotel face aluzie la existența unor asemenea idei în *Fizica* sa și, multe secole mai târziu, Plotin, fondatorul neoplatonismului, pare să le fi cunoscut, să fi auzit de ele sau cel puțin să fi bănuir la ce se refereau. Recent, cercetători din cadrul Școlii de Studii Platonice de la Tübingen au încercat o reconstituire a acestora, spunând că Platon și-a „rezervat” (pentru discipolii săi) părerile despre principiile ultime ale lucrurilor, care ar fi în număr de două: respectiv, că realitatea este Unul și că ea se manifestă drept consecință a unei acțiuni impuse asupra ei de către ceva numit „Diada Indefinită”, care este fie *marele și micul*, *lipsa și excesul*, *ambiguul și definitul* și așa mai departe — cu alte cuvinte, contrariile care acționează asupra Unului și, ca urmare, produc din el întreaga realitate.

Se sugerează în continuare că Unul este Binele — Aristotel spunea că Platon a ținut prelegeri despre „bine”, iar în doctrinele scrise, Forma binelui este desemnată ca fiind cea mai înaltă dintre Forme, așa încât identificarea ar putea fi plauzibilă. Dar acest lucru, ba chiar întreaga speculație cu privire la existența unei „doctrine nescrise”, este discutabil. Aristotel vorbește nu despre o „doctrină nescrisă”, ci despre „așa-numita doctrină nescrisă”. A folosit el oare sintagma „așa numita” în mod aleatoriu sau prin asta încerca să tempereze convingerea în existența unei astfel de teorii? Totuși, în alte scrieri ale sale, de exemplu în *Metafizica*, Aristotel se referă la unele idei ale lui Platon care nu apar în textele acestuia. Și remarcăm faptul că succesorii imediați ai lui Platon în fruntea Academiei, mai întâi Speusip și apoi Xenocrate, par să fi dezvoltat idei despre Unul și un principiu a cărui opoziție față de el generează realitatea; Speusip vorbește despre „pluralitate”, iar Xenocrate, despre „inegalitate”.

A existat o „doctrină nescrisă” și, dacă da, a fost ea *ezoterică* și păstrată în cercul discipolilor fiindcă era prea prețioasă pentru a fi făcută publică? Unora le place acest tip de sugestie; dă un anume fior și o vagă promisiune a unor secrete întunecate profunde. Mult mai probabil este faptul că ceea ce s-a discutat în cadrul seminarelor Academiei acoperea o gamă vastă de subiecte, că au fost explorate idei care s-a întâmplat să nu-și găsească drumul înregistrării scrise și că Platon a avansat mai multe gânduri decât a avut ocazia să dezvolte într-un dialog

pregătit pentru publicare. Asta ar fi pe deplin compatibil cu ceea ce s-a întâmplat și se întâmplă încă în dezbaterile filosofice de pretutindeni.

Școala fondată de Platon, Academia, a dăinuit aproape 800 de ani, până în 529 e.n. În acel an, împăratul roman Iustinian, un creștin, a desființat-o și a interzis predarea filosofiei „păgâne”, pentru că era incompatibilă cu doctrina creștină. Însă lunga ei istorie de dinaintea acestui eveniment a fost martora unor schimbări și dezvoltări semnificative din punct de vedere filosofic. La aproape 80 de ani de la moartea lui Platon, Academia a intrat sub influența scepticismului, când la conducerea ei a venit Arcesilaos (316–241 î.e.n.), care l-a convins pe Cicero să o numească „Noua Academie”. Istoricii filosofiei acceptă această etichetă și consideră că faza sceptică a durat până în anul 90 î.e.n., când Antioh din Ascalon a respins învățătura sceptică primită la Academie de la Philon din Larissa. Astfel a început „platonismul mijlociu”, o etapă în care doctrinele lui Platon au fost modificate prin introducerea unor elemente de gândire aristotelică și stoică. Platonismul mijlociu a durat până când Plotin, în secolul al III-lea e.n., a transformat tradiția platonice într-o puternică școală de gândire, pe care istoricii o numesc neoplatonism.

Consecința imediată a învățăturii lui Platon, și una dintre cele mai importante moșteniri pe care le-a lăsat omenirii, a fost activitatea elevului său cel mai strălucit, Aristotel, ale cărui dezacorduri cu profesorul său, combinate cu propriul lui geniu au constituit următorul pas important în istoria filosofiei.

¹³⁹ Aceasta este o sugestie avansată de Gilbert Ryle, în lucrarea sa *Plato's Progress* (1966). (N.a.)

¹⁴⁰ Platon, *Menon*, 85 e – 86 b, pp. 395–396. (N.t.)

¹⁴¹ *Ibidem*, 97 b-c, pp. 409–410. (N.t.)

¹⁴² *Ibidem*, 98 a, p. 410. (N.t.)

¹⁴³ Platon, *Phaedon*, 79 b, traducere de Petru Creția, în *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1983, p. 84. (N.t.)

¹⁴⁴ *Ibidem*, 105 d-e, p. 123. (N.t.)

¹⁴⁵ *Ibidem*, 66 c-d, pp. 63–64. (N.t.)

¹⁴⁶ *Ibidem*, 65 c, p. 62. (N.t.)

¹⁴⁷ *Ibidem*, 115 d, p. 136. (N.t.)

¹⁴⁸ Platon, *Phaedros*, 246 b, 253 d, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Opere*, vol. IV, p. 442/p. 453. (N.t.)

¹⁴⁹ Platon, *Republica*, I, 332 d, p. 88. (N.t.)

¹⁵⁰ *Ibidem*, I, 338 c, p. 96 („dreptatea este folosul celui mai tare”). (N.t.)

¹⁵¹ *Ibidem*, I, 359 a, p. 122. (N.t.)

¹⁵² *Ibidem*, I, 365 e-366 a, p. 129. (N.t.)

¹⁵³ *Ibidem*, III, 459 d-460 d, p. 248. (N.t.)

¹⁵⁴ *Ibidem*, IV, 544 c-d, p. 348. (N.t.)

¹⁵⁵ Platon, *Theaitetos*, 151 e, p. 193. (N.t.)

¹⁵⁶ *Ibidem*, 187 b, p. 240. (N.t.)

¹⁵⁷ *Ibidem*, 201 d, p. 260. (N.t.)

¹⁵⁸ *Ibidem*, 210 b, p. 272. (N.t.)

ARISTOTEL

Dacă Aristotel ar trăi astăzi, el ar fi un om de știință, cel mai probabil un biolog; ar fi foarte interesat de metoda și logica științifică, într-atât încât, probabil, ar simpatiza, în ciuda faptului că n-ar fi de acord cu aceasta, încercarea biologului din secolul al XX-lea J. H. Woodger de a aplica logica lucrării lui Russell și Whitehead *Principia Mathematica* la fundamentele biologiei. Ceea ce ne arată că geniul lui Aristotel a fost unul universal și sinoptic: el a dorit să reunească toate cunoștințele într-un singur mare sistem.

Unii cercetători contemporani ai operei lui Aristotel nu sunt de acord cu această ultimă remarcă; ei îl privesc nu ca pe un filosof sistematic, ci ca pe unul „aporetic” — asta însemnând că, în maniera explorărilor neconcludente ale lui Socrate, care sfârșesc în *aporia*, el a fost un cercetător al opiniilor, al problemelor și enigmelor create de felul în care experimentăm lumea, adeseori fără să ajungem la o perspectivă stabilă. Însă Aristotel pare să vadă altfel lucrurile, după cum observăm din remarcile sale introductive la *Meteorologia*: „M-am ocupat deja cu primele cauze ale naturii și cu mișcarea naturală, în general [în *Fizica*], cu ordinea și mișcarea stelelor [în *Despre cer*], cu numărul și natura elementelor corporale și transformarea lor unul în celălalt, cu nașterea și pieirea, în general [în *Despre generare și nimicire*]. Partea care a rămas din această cercetare privește ceea ce gânditorii de dinainte au numit „meteorologie” [vrea să spună fenomenele cerești joase] ... apoi vom vedea dacă putem face o descriere ... a animalelor și plantelor...”.¹⁵⁹

După cum dovedește acest pasaj, Aristotel a fost sistematic în intenția sa de a realiza o știință enciclopedică. Ea cuprindea întrebări fundamentale despre natura realității însăși (în *Metafizica*), cercetări științifice, cum remarcam mai sus, studii de psihologie a ființelor umane (în *Despre suflet* și *Parva Naturalia. Scurte tratate de științe naturale*), abordând inclusiv subiecte legate de artă și literatură (incluse în descrierea „științelor productive”, în *Poetica* și *Retorica*), precum și probleme de etică și politică (în *Etica Nicomahică*, *Etica Eudemică* și *Politica*). Iar alături de această schemă complexă stau studiile sale seminale de logică și raționament; în cele șase cărți cunoscute sub numele de *Categorii*, *Despre interpretare*, *Analitica primă*, *Analitica secundă*, *Topica* și *Respingerile sofistice*, el a fondat știința logicii aproape de la zero.

După orice standard, acesta este un corpus de lucrări absolut impresionant. Și totuși, ceea ce vine ca o și mai mare surpriză la o primă întâlnire cu Aristotel este faptul că toate aceste lucrări sunt texte ale prelegerilor și notelor sale de cercetare — mai precis, cele care au supraviețuit; și că lucrările pe care le-a cizelat pentru publicare s-au pierdut toate. Lucrările cizelate au fost scrise sub formă de dialog, după modelul lui Platon, și, în contrast cu caracterul brut al textelor pe care le avem, s-a spus despre ele că erau de o calitate literară excepțională. Greaca lui Platon este o frumusețe; cu toate acestea, Cicero, el însuși un foarte mare stilist, a spus că în timp ce stilul lui Platon era argint, stilul lui Aristotel a fost „un râu de aur”.

Majoritatea dialogurilor pierdute ale lui Aristotel au fost probabil producții din anii săi de tinerețe, de pe vremea când era încă elev și coleg al lui Platon la Academie și când se afla încă sub influența profesorului său. Deducem asta din dovezi precum faptul că în fragmente din dialogul său pierdut despre retorică, *Gryllos*, el pare să propună aceeași viziune pe care Platon o oferise în *Gorgias*, anume că retorica nu este o artă (*techné*).¹⁶⁰ Dificultatea în cazul lucrărilor pierdute, cunoscute doar din fragmente și *testimonia*, este că ele par să-i atribue autorului lor o viziune pe care, de fapt, el s-ar putea s-o menționeze doar ca s-o poată critica. Asta ne reamintește să scoatem în evidență faptul că Aristotel a fost un filosof care a gândit continuu, dezvoltându-și în permanență și revizuiindu-și ideile; scrierile pe care astăzi le avem strânse sub numele de *Retorica* au urmat unor lucrări pierdute despre același subiect, cunoscute ca *Techmon Sunagoge*, considerate a fi reflecții anterioare ale lui Aristotel asupra problemei. Mai curând acestea decât *Retorica* sunt cele care stau la baza scrierilor lui Cicero despre retorică.

Este o întâmplare fericită faptul că avem atât de multe scrieri ale lui Aristotel, dată fiind vulnerabilitatea la dispariție a lucrărilor din Antichitate. Dialogurile lui Platon au supraviețuit fiindcă școala sa a dăinuit timp de aproape o mie de ani; cele ale lui Aristotel n-au supraviețuit în cea mai mare parte. Asta s-a întâmplat pentru că așa ne spune Strabon au fost lăsate în grija celui care i-a succedat la conducerea propriei sale școli, Teofrast, care, la rândul lui, le-a lăsat discipolului său, Neleus. Neleus le a dus în casa lui din Scepsis, în Troada, și le-a lăsat moștenire descendenților săi, niciunul dintre aceștia nefiind câtuși de puțin interesat de Aristotel sau de filosofie. Ei au depozitat manuscrisele într-un beci, expuse umezeii, mucegaiului, insectelor și șoarecilor. Din fericire, ele au fost cumparate de un bibliofil și colecționar atenian bogat pe nume Apellicon, care a trăit în secolul I î.e.n. Marea sa bibliotecă a fost luată ca pradă de război de către generalul roman Sulla Dictatorul când, în anul 86 î.e.n., în timpul Primului Război Mithridatic, în care Roma a cucerit Grecia, el a capturat Atena. Textele au fost duse la Roma, unde Andronicus din Rhodos, unul dintre puținii supraviețuitori ai școlii lui Aristotel (care muriseră cu toții în secolul al III-lea î.e.n.), s-a apucat să editeze lucrările. Îi datorăm lui Andronicus forma și ordonarea a ceea ce ne-a rămas de la Aristotel.

Aristotel s-a născut în 384 î.e.n. — la 15 ani după moartea lui Socrate — la Stagira, în Macedonia, și a murit la Chalcis, 62 de ani mai târziu. Viața sa a acoperit o întreagă epocă: ea a început în ultimele zile ale unei Atene independente și cu adevărat clasice, unde s-a dus, adolescent fiind, să studieze la Academia lui Platon, și s-a întins până la căderea întregii Grecii sub monarhia macedoneană și a imperiului lui Alexandru cel Mare.

Tatăl lui Aristotel a fost doctorul curții regelui Macedoniei, Amyntas al III-lea, ceea ce înseamnă că familia aparținea prin naștere gildei medicale a asclepizilor, numiți astfel după Asclepios, zeul medicinei. Tatăl lui Aristotel a murit pe când el era încă minor, așa că a fost lăsat în grija unui tutore, Proxenus, care, atunci când a împlinit 18 ani, l-a trimis să studieze la Atena cu Platon. A rămas membru al Academiei, fiind mai întâi elev, apoi profesor, timp de douăzeci de ani, până la moartea lui Platon, în 347 î.e.n. Împreună cu un alt coleg-elev, Xenocrate, a părăsit Atena pentru că, se crede, nu le-ar fi plăcut numirea lui Speusip, nepotul lui Platon, la conducerea Academiei. S-ar putea ca Aristotel să fi fost unul dintre candidații la conducerea instituției; sau s-ar putea să nu fi fost de acord cu abordarea filosofică a lui Speusip, care era una marcat pitagoreică. Oricare ar fi fost motivul, el și Xenocrate au mers să predea la o filială a Academiei de la Assos, un orașel din Aeolia.

Conducătorul acestui oraș, Hermias, era un bărbat remarcabil, care își începuse viața ca sclav și se ridicase prin talentul său excepțional. Era un om luminat, care i-a încurajat pe Academicieni să vină în orașul lui. Aristotel a petrecut acolo trei ani plini de satisfacții, perioadă în care s-a căsătorit cu nepoata lui Hermias, Pythia, mutându-se apoi în apropiere, pe insula Lesbos. Asta s-a datorat aproape cu certitudine faptului că dorea să-și continue cercetările empirice în biologia marină.

În 343 î.e.n., Aristotel a plecat la Pella, reședința regelui Filip al II-lea al Macedoniei, unde a fost numit tutore — după toate probabilitățile, *unul* dintre tutori — al moștenitorului la tron, pe atunci un băiat de 13 ani. Este vorba despre tânărul cunoscut în istorie sub numele de Alexandru cel Mare. S-a speculat mult asupra faptului că marele filosof și marele cuceritor au cultivat această relație, deși o scurtă privire asupra realităților istorice arată că Aristotel nu ar fi putut avea prea mare influență asupra prințului. Aristotel agreea ideea unor mici organizări statale republicane; Alexandru a creat un imperiu vast, care s-a întins până pe malurile râului Jumma, în India. Etica lui Aristotel propovăduia moderația în toate privințele; Alexandru a băut până când a căzut mort, la o vârstă fragedă. Dacă a existat într-adevăr vreo influență, ea pare să fi fost, deci, una într-un tot negativă. Însă legenda nu putea rezista tentației de a alătura aceste nume mari, ținându-se în jurul lor: Plutarh ilustrează această idee citând, fără să critice, presupuse scrisori între filosof și rege, scrisori care sunt aproape sigur niște falsuri.

Filip a fost ucis în anul 336 î.e.n. și Alexandru i-a urmat la tron. Aristotel a părăsit Macedonia și s-a întors la Atena, fondând acolo propria-i școală. Amplasată în Lyceum, un gimnaziu din suburbiile din nordul Atenei, instituția a ajuns să fie numită școala peripatetica,

fiindcă Aristotel predă în porticul clădirii (*peripatos*). Cuvântul „peripatetic” înseamnă „a merge în sus și în jos”; este greu de crezut că Aristotel citea din prelegerile sale elaborate în timp ce se mișca dintr-o parte în alta, cu discipolii alergând după el; numele școlii are legătura cu arhitectura, fără a descrie activitatea din clasă.

Timp de doisprezece ani, școala a fost condusă de Aristotel. Apoi, fostul său elev Alexandru, de acum conducătorul unei mari părți a lumii cunoscute, a devenit brusc și în mod nedorit interesat de el. Alexandru credea că Aristotel făcea parte dintr-o conspirație care urmărea să-l asasineze și, prin urmare, i-a trimis ordin lui Antipater, viceregele său la Atena, să-l aresteze. Motivul l-a reprezentat un văr de-ai lui Aristotel, pe nume Calistene, care era istoricul curții lui Alexandru, desemnat să țină un jurnal al campaniilor cuceritorului. Alexandru începuse să adopte stilul conducătorilor orientali pe care îi cucerise, imitând pompa și ceremoniile acestora, printre altele cerându-le supușilor să se prosterneze în fața lui. Acest lucru a provocat indignare în rândul grecilor care îl urmau. Calistene l-a criticat pe Alexandru, provocându-i mânia (deși la scurt timp după aceea a renunțat pentru totdeauna la poza de „despot oriental”). Drept urmare, a fost acuzat că a încercat să-i incite pe pajii lui Alexandru să-l asasineze și a fost spânzurat. Alexandru a fost convins că Aristotel stătuse în spatele tentativei.

Acuzația adusă lui Aristotel a fost una convențională, de „impietate”, la fel ca în cazul lui Socrate. Presupusa impietate avea legătură cu un poem pe care îl scrisese în cinstea lui Hermias, cu douăzeci de ani în urmă. S-a pretins că, în poem, intenția lui Aristotel era să zeifice un muritor. Discreția fiind partea cea mai bună a curajului, iar Aristotel fiind un om de bun-simț, a părăsit Atena spunând — ca aluzie la modul în care ea îl tratase pe Socrate — că o scutea de comiterea unei a doua crime împotriva filosofiei. A mers împreună cu elevii săi la Chalcis, în Eubea, unde a murit un an mai târziu.

În *Fizica* sa, Aristotel descrie împărțirea filosofiei (sau a „științelor” — cele două erau sinonime), așa cum o vedea el. Acesta era cadrul general al studiilor menționate mai sus în legătură cu abordarea sistematică a lui Aristotel. Distincția principală este între filosofia teoretică sau „speculativă” și filosofia practică.

Filosofia teoretică are trei componente: generală, adică „filosofia primă”, cunoscută ulterior ca „metafizică”; urmează matematica, apoi fizica. Fizica se ocupă de *physis*, natură, și de tot ceea ce conține ea, de la corpurile cerești la plante și animale. Fenomenele studiate în fizică sunt materiale și presupun mișcare. Aceasta este cea mai specifică dintre științele teoretice. Matematica se ocupă de măsurare și cantitate. Ea este mai puțin specifică, dar mai generală decât fizica. Metafizica este cea mai generală dintre toate. Ea se ocupă de „existența *qua* existență”, cu caracteristicile fundamentale și universale a tot ceea ce există în realitate.

Filosofia practică înseamnă un singur lucru: este vorba despre politică, etica fiind o parte integrantă a sa. „Politica” înseamnă studiul *polis*-ului — statul — și întrucât statul este societatea oamenilor care îl constituie, etica și politica vin una în continuarea celeilalte. S-ar putea spune că Aristotel concepea politica drept „teoria conduitei”, în general. În gândirea de mai târziu, filosofia practică tinde să fie împărțită în trei ramuri: etică, economie și politică. Însă Aristotel a considerat aceste preocupări ca fiind prea intim legate pentru a le separa.

Unii adaugă o a treia diviziune la schema lui Aristotel, pentru a atribui un loc artei, în sensul grecesc de *techne*, care include meșteșugul și tot felul de alte deprinderi. Pare că *Retorica* și *Poetica* ar putea corespunde acestor cerințe, dar în realitate ele diferă de celelalte lucrări ale lui Aristotel, fiind mai degrabă manuale practice decât explorări critice ale subiectului lor.

Și dacă cineva s-ar ocupa să extindă catalogul cercetărilor aristotelice, ar adăuga ceea ce el numea „Analitica”, știința logicii. Deoarece logica este necesară în toate științele, Aristotel o vedea nu ca pe un domeniu separat de cercetare, ci ca implicată din punct de vedere metodologic, în sensul că stabilește regulile și procedurile cercetării.

Ceea ce urmează este o descriere a contribuțiilor lui Aristotel în fiecare dintre aceste domenii, începând cu logica. Trebuie subliniat că, întrucât operele existente ale lui Aristotel sunt versiuni editate ale prelegerilor și notelor sale de cercetare, ele sunt adesea impregnate de un grad mare de obscuritate, multe dintre ele fiind texte extrem de dificile, care se află în

centrul unor dezbateri savante foarte pătimăse. Schița următoare trebuie interpretată în această lumină.

Scrierile despre logică ale lui Aristotel sunt cunoscute sub numele de *Organon*, care înseamnă „instrument“, indicând faptul că ele sunt tratate despre metodele de cercetare și raționament. Extraordinara lui sistematizare a științei logicii este expusă în *Categori*, în *Despre interpretare* și *Analitica primă*. Ceea ce ar putea fi considerat drept epistemologie, prin aceea că abordează chestiunea raționamentului valid în știință, este prezentat în *Analitica secundă*. Discuțiile despre raționamentul preliminar sau probabilistic și despre raționamentul eronat alcătuiesc *Topica* și, respectiv, *Respingerile sofistice*.

Este util să știm câte ceva despre logica lui Aristotel, deoarece evoluții importante în filosofia ulterioară fie s-au întors împotriva ei, fie au fost stimulate de extensii și dezvoltări ale sale, mai ales în opera lui Gottlob Frege, Bertrand Russell și a altor reprezentanți ai „filosofiei analitice“ din secolul XX.

Aristotel considera că unitatea fundamentală a interesului logic este *afirmația*, „ce se spune“ într-un enunț, acest „ce se spune“ putând fi adevărat sau fals. O afirmație nu este o propoziție: propozițiile „Snow is white.“ („Zăpada este albă.“), „Schnee ist weiss.“, „La neige est blanche.“, „Xue shi baide.“, în limbile engleză, germană, franceză și mandarină, exprimă toate aceeași afirmație. Același lucru fac propozițiile și frazele: „Zăpada este albă.“, „Albeața este o proprietate exemplificată de zăpadă.“, „Cristale precipitate de gheață nucleate în jurul unor particule atmosferice reflectă în mod obișnuit toate lungimile de undă vizibile ale luminii“. La fel, propoziția „Mă doare capul“ ar putea fi falsă dacă e spusă de mine, dar, spusă de tine, ar putea fi adevărată; aici, prin urmare, aceeași propoziție exprimă afirmații diferite.

Structura propozițiilor este analizată de Aristotel prin identificarea a două componente principale, respectiv *subiectul* și *predicatul*. Subiectul este acela despre care se afirmă ceva adevărat sau fals; predicatul este ceea ce se afirmă despre subiect. Așadar, în „Zăpada este albă.“ *termenul subiect* este „zăpada“ (și subiectul este zăpada), iar *termenul predicat* este „este albă“ (și albeața este „predicat despre“ — spus despre — subiect). Acești *termeni* sunt în centrul atenției sale. Scrierile lui logice conțin două descrieri ușor diferite ale modului în care trebuie făcută clasificarea. Una este schema *categoriilor* (cunoscute uneori ca *predicamentele*), iar cealaltă este ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub numele de *cinci cuvinte* sau *cinci predicabile*.

Intenția noțiunii de categorii este să dezvăluie ce spunem atunci când facem o aserțiune de forma „A este B“, „A este un B“, „A sunt B“. De exemplu, dacă spun „A este alb.“, predicatul se încadrează în categoria „calitate“ — adică, ne spune cum arată A. Dacă spun „A este un fulg de zăpadă.“, predicatul intră în categoria „substanță“, adică ne spune ce este lucrul. Dacă spun „Sunt cinci fulgi de zăpadă.“, predicatul se înscrie în categoria „cantitate“, exprimând cât de mulți sunt. Dacă spun „Un fulg de zăpadă a căzut după alt fulg de zăpadă.“, predicatul este în categoria „relație“, arătând cum au relaționat unul cu altul (în acest caz, în timp. „John este tatăl lui Peter.“ este un alt exemplu din categoria relație, în acest caz, din punct de vedere genetic).

Substanța, calitatea, cantitatea și relația sunt cele patru mari categorii. Aristotel adaugă alte șase: loc, timp, poziție, condiție, activitate, pasivitate. El nu pretinde că această listă este completă sau exhaustivă și, fiindcă există prefigurări ale acestei clasificări la Platon, este posibil ca Aristotel să fi pornit de acolo.

Plecând de la observația că adesea fie că vorbim despre toate lucrurile sau despre anumite lucruri (sau măcar despre unul singur) dintr-un anumit grup ca având o anumită proprietate, fie negăm că ele au o asemenea proprietate, Aristotel făcea distincție între propoziții *universale* și *particulare* și între propoziții *afirmative* și *negative*. „Toți A sunt B“ este o propoziție universală afirmativă, în timp ce „Nici un A nu este B“ este o propoziție universală negativă. „Unii A sunt B“ este o propoziție particulară afirmativă, iar „Unii A nu sunt B“ este o propoziție particulară negativă. Gândiți-vă la termenii în chestiune ca denotând clase de lucruri, așa încât atunci când spunem „Toți A sunt B“ (sau, pentru o mai bună ilustrare a scopului nostru, „Toate A-urile sunt B-uri“), ne putem imagina lucrurile care sunt B ca fiind reprezentate printr-un cerc, iar lucrurile care sunt A, reprezentate printr-un cerc de aceeași

mărime sau mai mic, așa încât atunci când spunem „Toți A sunt B“, spunem că cercul A urilor stă în întregime pe sau în interiorul cercului B-urilor.¹⁶¹ La fel, când spunem „Unii A sunt B“, înțelegem că cercul care îi reprezintă pe A se suprapune parțial cu cercul care îi reprezintă pe B. Și așa mai departe.

Investigarea modului în care astfel de clase relaționează unele cu altele ca reprezentabile în aceste feluri l-a condus pe Aristotel la ideea unei clasificări în *gen*, *specie*, *diferență*, *proprietate* și *accident*. Acestea sunt cele „cinci cuvinte“ (*quinque voces*), cum le-au numit logicienii de mai târziu, și ele enumeră modalitățile în care un predicat se poate lega de un subiect sau, altfel spus, modalitățile în care poți vorbi despre ceva. Poți vorbi despre ceva în mod specific sau în mod general; respectiv în *specii* și *genuri*. Poți vorbi despre diferențele dintre speciile de lucruri, care le separă unele de altele; aceasta este *diferența*. Poți vorbi despre caracteristicile a ceva, identificabile în toate situațiile clasei de lucruri căreia îi aparține — acestea sunt *proprietăți*. Sau poți vorbi despre o caracteristică pe care uneori se întâmplă să o aibă, dar ar putea la fel de bine să nu o aibă — pe care o are în mod accidental, ca să spunem așa; acestea sunt *accidente*, precum forma unui pantof sau culoarea unei cămăși.

„Specia“ sau „definiția“, cum a numit-o inițial Aristotel, unui lucru are legătură cu esența lui, fiind factorul „care îl face ceea ce este“. Ea este *specifică* lucrului în chestiune. *Genul* este acea parte a esenței lucrului care nu este unică pentru el, ci este *în general* împărtășită cu alte lucruri de același fel. Prin urmare, „leul“ este o specie a genului „animal“. (Taxonomia biologică diferă de această clasificare, având o ierarhie mai detaliată — în ordine descendentă: domenii, regnuri; încrengături, clase, ordine, familii, genuri și specii.) *Diferența* distinge o specie de alta în cadrul unui gen; ele sunt ceea ce face ca cercurile să fie diferite de pătrate, deși ambele sunt exemple de „formă“. Aceste concepte l-au condus pe Aristotel către viziunea fundamentală despre cum să clasificăm sau să definim orice: o facem „prin gen și diferență“.

Ceea ce dorea Aristotel să obțină era *înțelegerea* — adică, să ofere explicații ale lucrurilor și, în cele din urmă, ale universului însuși. Cuvântul grecesc pentru explicație, *aitia*, înseamnă și „cauză“, iar Aristotel a arătat că lucrurile pot fi explicate prin stabilirea cauzelor lor: a ști sau a înțelege ceva, spunea el, înseamnă a-i cunoaște cauza. Acum, cauzele însele au cauze și există riscul ca lanțul explicației prin cauze să meargă înapoi la infinit. Și aici intră în discuție definiția. Să presupunem că explicați A spunând că el a fost cauzat de B și că B a fost cauzat de C; veți ajunge la un punct, să spunem D (sau poate chiar Z), unde explicația se oprește, fiindcă în acel punct spunem „pentru că este ceea ce este“; am ajuns la definiția lucrului, o descriere a naturii sale, din care urmează explicațiile lui C și B și A.

Aristotel a identificat patru „cauze“: *materiale*, *eficiente*, *formale* și *finale*. Să presupunem că vrei să explici ce este o masă. Citați cauza materială (lemnul din care este făcută), cauza eficientă (efortul tâmplarului de a confecționa), cauza formală (forma lucrului; modelul sau proiectul pe care tâmplarul l-a urmat în realizarea masei) și cauza finală (sfârșitul, scopul sau obiectivul pentru care a fost făcută masa). Când ai enumerat toate cele patru cauze, ai dat o explicație. Dintre acestea, cea mai importantă este cauza finală, scopul sau obiectivul — *telos*-ul. Explicațiile date în termeni de cauze finale sunt numite *explicații teleologice*.

Epistemologia și metafizica lui Aristotel sunt foarte diferite de epistemologia și metafizica lui Platon. Teoria lui Platon impune Formele transcendente ca singurele obiecte adecvate ale cunoașterii, prin urmare ele trebuie să existe într-un domeniu accesibil exclusiv minții. Aristotel a descris teoria lui Platon ca pe o simplă metaforă poetică. Cel mai mare neajuns al ei, din punctul său de vedere, este neputința de a explica schimbarea și felul în care se nasc substanțe noi. Cum pot Formele transcendente, eterne, neschimbătoare să cauzeze ceva în domeniul Devenirii, unde totul este în continuă mișcare, schimbare și curgere? Perspectiva lui Aristotel este că, în loc să gândim lucrurile individuale ca pe niște copii ale Formei sau ca „participând“ cumva la ea, ar trebui să le vedem ca fiind compuse atât din materne, cât și din formă, forma fiind immanentă materiei. Când spunem „Zăpada este albă.“, nu atribuium zăpezii prezența unei realități existente într-un abstract universal, „albeața“, ci experimentăm un lucru concret („con“ înseamnă „cu“ sau „împreună“; „con-cret“ denotă acumularea sau alăturarea a două sau mai multe lucruri) constituit de zăpada albă.

Descrierea pe care o face Aristotel schimbării se bazează pe ideea de potențialitate (în limba greacă *dunamis*, din care provine cuvântul „dinamic”). Substanțele au potențialitatea de a fi schimbate de ceva ce acționează asupra lor, ceea ce înseamnă „potențial pasiv”, ori de a provoca schimbare în alte substanțe, respectiv ceea ce pot face lucrurile însuflețite, dat fiind faptul că posedă „potențial activ”. Schimbarea implică împlinirea potențialității, crearea potențialului real, pe care el îl numește *energeia*.

Asta conduce la teza lui Aristotel cu privire la „prima cauză” a tuturor lucrurilor. Dar, dat fiind faptul că totul este o masă compactă de materie și formă care au fost unite de o cauză și dat fiind faptul că lanțul causal nu poate regresa la nesfârșit către cauze anterioare, trebuie să existe o cauză primă, care, pentru a rupe regresul, trebuie să se autogenereze. Acest „prim motor” autogenerat al universului trebuie, spunea Aristotel, să fie o minte a cărei esență este gândire pură. Ea gândește cel mai înalt lucru cu putință, respectiv gândirea; așadar, vorbim de gândire pură, care „se gândește pe sine însăși”¹⁶². Acesteia, el îi dă numele de Dumnezeu.

Motivul pentru care credea că prima cauză trebuie să fie o minte sau un suflet vine din explicația faptului că lucrurile animate se pot mișca singure deoarece ele au suflete. (Da: argumentul e circular.) Toate lucrurile animate au „suflete nutritive” care le motivează în funcțiile lor cele mai elementare, hrănirea și reproducerea.¹⁶³ Toate animalele și unele plante au de asemenea un aspect „senzorial” al sufletelor lor, care le permite să perceapă mediul și să răspundă la el.¹⁶⁴ Ființele umane le au pe ambele, dar și un al treilea aspect al sufletului: rațiunea, care le permite să gândească.¹⁶⁵ Pentru o ființă vie, sufletul este cauza eficientă, formală și finală a existenței sale; doar cauza materială are legătură cu corpul său.

Aristotel considera că senzația este o calitate pasivă a sufletelor, care le permite să fie schimbate de contactul dintre corpurile lor și obiecte din mediul înconjurător. Noi folosim acum cuvântul „informat” ca pe un ecou al acestei teorii: când un obiect exterior acționează asupra unuia dintre organele noastre de simț, sufletul devine „potențial” ceea ce obiectul extern este „în mod real”, luând forma (evident, nu și materia) obiectului. Să presupunem că iau de jos o minge de fotbal; senzația unui obiect rotund constă în a avea forma acelui obiect transmisă dinspre mâini către sufletul meu: eu sunt astfel *in-format* despre (sau mai corect, *de*) forma mingii.

Gândul este sufletul care se concentrează asupra formelor, fără a fi în mod necesar sau adesea determinat să facă asta de acțiunea unui lucru exterior. Evident, nu ar putea exista un asemenea gând fără un contact precedent cu lucrurile, spune Aristotel, dând astfel naștere principiului „tot ceea ce există în minte a fost mai întâi în simțuri”, un principiu al empirismului. Însă atât gândirea, cât și imaginația constau în sufletul care își prezintă sieși formele și relațiile dintre forme, independent de imboldul unui stimul real, venit din exterior.

Activitatea și mișcarea sunt rezultatul dorinței, spunea Aristotel; într-o măsură mai mare sau mai mică, toate lucrurile animate sunt conștiente de stările lor interne și de ce anume din lumea exterioară ar putea răspunde acelor stări — să le satisfacă sau să le domolească —, indiferent dacă este vorba despre foame, durere, dorință de plăcere sau orice altceva.

Descrierea de mai sus rezumă punctele principale ale metafizicii și psihologiei lui Aristotel. În privința metafizicii, Aristotel acorda o mare semnificație problemei „ființei ca ființă”, a „*Ce este pur în caracterul ei de Ființă și proprietățile pe care le are ea ca atare*”. Metafizica este, așadar, încercarea de a înțelege natura fundamentală a existenței. În această cercetare, categoria de importanță primordială este substanța (*ousia*). După cum vedem în acea logică a categoriilor, predicatele substanță sunt cele invocate în răspunsul la întrebări de forma „Ce este X?”. Răspunsul la întrebarea „Ce este Socrate?” ar fi, în mod corect, „El este un bărbat”, unde „bărbat” este predicatul-substanță. Dar cu asta nu ajungem totuși la esența lucrurilor. Pentru Aristotel, ideea fundamentală, atât în sens literal, cât și logic, este că substanțele sunt „subiecte ultime” și că sunt „separabile”. Prin „subiect ultim” el înțelege că ele există de sine statator; prin „separabile” înțelege că ele pot fi separate de accidente care le caracterizează. De exemplu, un bărbat este o substanță individuală. Să presupunem că șchioapătă, șchiopătatul lui nu poate fi separat de el și să continue să existe independent, deci „șchiopătarea” nu este o substanță separabilă, însă bărbatul este; el poate fi conceput separat de șchiopătatul lui.

Fără îndoială ca această descriere a doctrinei dificile a lui Aristotel mai degrabă amplifică decât clarifică problemele inerente unui astfel de sistem. Dacă există ceva care ajută cât de cât la clarificare, aceasta este chiar etimologia cuvântului „substanță”: „sub-stantă” sau, cum ar veni, „a sta sub (sau dedesubt)” ceva surprinde ideea a ceea ce există sau a existat de sine stătător, ca o categorie fundamentală de lucruri, asupra căruia intervin sau de care sunt dependente alte lucruri; culorile nu pot exista fără a fi culori ale ceva, după cum nu poate exista nici șchiopătat, dacă nu există ceva care să șchioapete; ele sunt lucruri dependente.

Opiniile lui Aristotel în domeniul filosofiei practice, în etică și politică, sunt mult mai clare decât metafizica și psihologia sa. Ele se bazează pe ideea că cel mai bun tip de societate este acela în care membrii ei trăiesc cel mai bun mod de viață. Filosofia ulterioară a considerat aspectul etic al acestor opinii mai important decât aspectul politic, fiindcă ele sunt, din punct de vedere filosofic, mult mai bogate. Dar pentru a înțelege felul cum se împacă diversele aspecte ale filosofiei practice a lui Aristotel detaliem în cele ce urmează.

O persoană care face săbii are ca „țel”, *telos* sau scop, al activității sale producția de săbii. Însă, pentru un soldat, sabia e doar un instrument în slujba unui țel propriu, diferit, care este acela de a-și ucide sau răni dușmanul. Dar acesta, la rândul lui, este doar parte a unui scop și mai înalt, al conducătorului, al cărui obiectiv este să apere statul. Conducătorul îi spune soldatului cu cine și unde să lupte, iar soldatul îi spune fabricantului de săbii cât de lung și de ascuțit vrea să fie tăișul. Cea mai înaltă formă de artă îi aparține conducătorului, pentru că el are conducerea statului; tot ce fac ceilalți, fiecare urmărind să-și îndeplinească propriul țel specific, servește acestui cel mai înalt țel. Prin urmare, spune Aristotel, politica este cea mai înaltă artă; toate celelalte arte și meserii i se supun ei, întrucât politica vizează bunăstarea generală a societății.

Printre diversele arte subordonate care contribuie la realizarea acestui scop suprem se numără și *educația*, pentru că ea este cea care formează caracterul, combinația de calități intelectuale și morale care compun cel mai bun gen de persoană. Care este cel mai bun gen de caracter? Aceasta este întrebarea la care trebuie să răspundă *etica*.

Există două tratate de etică ce poartă numele lui Aristotel, *Etica Eudemică* și *Etica Nicomahică*. Acestea sunt titluri date de comentatori ulteriori; Aristotel însuși se referă în *Politica* la ceea ce spusese mai devreme, într-o lucrare pe care o descrie ca *ta ethika*, despre caracter. Numele tratatelor fac aluzie la prietenul său Eudemos și la fiul acestuia, Nicomachus, despre care s-a spus că le-au și editat. *Etica Nicomahică* este o lucrare mai cuprinzătoare și, fără îndoială, mai târzie decât *Etica Eudemică*, fiind, foarte probabil, ulterioară chiar *Politicii* însăși.¹⁶⁶ Scrierile lui Aristotel despre etică sunt primele tratate din istorie dedicate în mod integral și sistematic subiectului, rămânând printre cele mai importante din toate timpurile.

Tehnica lui Aristotel era să analizeze păreri obișnuite despre lucruri (*endoxa*) și dezacordurile care apar cu privire la ele și să găsească o soluție la aceste dezacorduri. În *Etica Nicomahică*, el începe observând că „orice investigație tinde spre un anumit bine”¹⁶⁷, ceea ce înseamnă că există la fel de multe feluri de bine pe câte investigații sunt. Lucruri precum construirea corăbiilor, strategia militară și îmbogățirea implică fiecare niveluri subordonate ale binelui ce trebuie atinse — în tâmplărie, fabricarea de săbii, începerea unei afaceri —, fiecare cu propriul său set de țeluri subordonate ce trebuie realizate primele: și așa mai departe. Fiecare „bine” este un țel servind unui țel mai înalt. Dar care este țelul suprem, binele cel mai înalt? El va fi țelul pe care îl urmărim pentru el însuși, nu ca pe un mijloc către ceva dincolo de sine.

Și care este acel țel pe care îl dorim pentru el însuși? „Asupra numelui () aproape toți sunt de acord”, spune Aristotel, „căci și mulțimea, și spiritele elevate îl numesc fericire” (*eudaimonia*)¹⁶⁸ („Fericire” este o traducere inadecvată a acestui termen: „bunăstare și binefacere”, „prosperitate” ar fi o variantă mai bună.) Dar apoi, „în legătură cu ce anume este fericirea părerile sunt contradictorii”. Unii spun că ea constă în a poseda averi, alții onoare, iar alții, din nou, plăcere. Iar opiniile lor diferă potrivit situației în care se întâmplă să se afle: săracul spune că bogăția este fericirea, bolnavul spune că sănătatea.¹⁶⁹

Dar puțina reflecție arată că bogăția, onoarea, plăcerea, sănătatea sau altele asemenea nu sunt scopuri în sine; ele însele sunt esențiale pentru ceea ce este cu adevărat binele cel mai înalt. Nu numai ca binele suprem este indispensabil, pentru că este dorit în întregime pentru el însuși și „își ajunge sieși”,¹⁷⁰ ci el este și lucrul către care tind toate celelalte bunuri esențiale, „țelul final unic” al întregii activități. El este într-adevăr fericirea dar nu ca fericire identificată cu oricare dintre scopurile esențiale individuale. În schimb, aceasta este starea pe care o atingem atunci când trăim în conformitate cu „actul specific omului”.

Ce este „actul specific omului”? Aristotel oferă un răspuns la această întrebare apelând la analogie. Ce face pe cineva să fie un bun flautist? Abilitatea de a cânta la flaut. Un bun tâmplar? Priceperea de a prelucra lemnul. Fiecare e „bun” pentru că își îndeplinește bine activitatea lui specifică, munca sa (*ergon*). A-și face bine treaba este virtutea sau excelența (*arete*) unui flautist *qua*-flautist sau a unui tâmplar *qua*-tâmplar. Care este *arete* a unei ființe umane-*qua*-ființă umană? Este să facă bine „munca” de a fi om. Și care este „munca” unei ființe umane? Să trăiască în conformitate cu acel lucru care este distinctiv și definitoriu pentru umanitate, și anume rațiunea. O persoană bună este deci o persoană care trăiește și acționează rațional, în acord cu virtutea. „Binele specific uman”, spune Aristotel, „va fi activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvârșită.”¹⁷¹

Prin urmare, acum trebuie să înțelegem natura virtuții. Există două feluri de virtuți, spune Aristotel: ale minții și ale caracterului. Virtuțile minții se impart la rândul lor în „înțelepciune practică” și „înțelepciune teoretică”. Virtuțile caracterului includ curajul, cumpătarea și dreptatea. Toată lumea¹⁷² se naște cu capacitatea de a-și dezvolta virtuțile, dar trebuie să o facă dobândind în copilărie obiceiuri bune și, în cele din urmă, pe măsură ce ajungem la maturitate, înțelepciune practică (*phronesis*). Prin „bune obiceiuri”, Aristotel înțelege o tendință constantă de a simți și a acționa cum se cuvine, o idee importantă pentru el, întrucât nu e de acord cu Socrate și Platon că virtutea înseamnă cunoaștere, o doctrină care nu are nimic de-a face cu fenomenul de slăbiciune a voinței (*akrasia*); aceasta din urmă există, spune el, și este cauzată de emoții necontrolate; prin urmare, dobândirea obiceiului de întărire a voinței este importantă.

Pe baza acestor idei, el oferă o definiție a virtuții însăși. Virtutea este „o linie de mijloc între două vicii, unul generat de exces, celălalt de insuficiență”.¹⁷³ Astfel, curajul este linia de mijloc sau „media” între lașitate (insuficiență) și nesăbuiță (exces); generozitatea este media între avariție (insuficiență) și risipă (exces). Flautistul și tâmplarul știu cum să găsească o cale de mijloc între excesele și deficiențele care le strică munca; tot așa și o ființă umană poate dobândi ceva similar unei deprinderi tehnice, învățând cum să navigheze între extremele vicioase, a cărei virtute asociată este moderația.

Există o regulă generală, invariabilă, cu privire la medie în toate cazurile? Nu; natura individuală a unei situații contează în a determina care este media în cazul respectiv. De exemplu, s-ar putea crede că virtutea blândeții presupune ca cineva să nu fie niciodată mândru, pentru că a rămâne calm atunci când te confrunți cu (să zicem) o nedreptate este ceea ce se află între indiferență și furie ca reacție la ea. Dar Aristotel spune că natura cazului ar putea justifica mânia; „comportamentul moderat, conform căruia simțim mânia împotriva cui trebuie, pentru ce trebuie, cum trebuie” este „demn de laudă”.¹⁷⁴ Dar nu într-atât încât să submineze rațiunea.

„Virtutea (etică) asigură rectitudinea scopului urmărit, în timp ce înțelepciunea practică asigură rectitudinea mijloacelor de a atinge acest scop”,¹⁷⁵ spune Aristotel, și obiceiurile formate în dezvoltarea caracterului ne vor ajuta să identificăm scopurile corecte. Dacă nu avem sau dacă nu avem încă înțelepciunea practică de a descoperi cum să atingem acele scopuri, trebuie să-i imităm pe cei care au o astfel de înțelepciune. Iar Aristotel recunoaște că aici „norocul moral” joacă și el un rol; celor aflați în situații norocoase le este mai ușor să ajungă la *eudaimonia* decât celor pentru care viața e o luptă.

Ar fi o greșeală să privim doctrina mediei ca presupunând că fiecare scop ar trebui să fie un compromis. Doctrina ține de modul în care acționăm, nu de căutarea în permanență a rezultatelor intermediare. Criticii care afirmă că etica așa-numitei căi de mijloc a lui Aristotel

este prin natura ei „clasa mijlocie, vârsta mijlocie și calitatea mijlocie” confunda acțiunea intenționată cu rezultatul vizat. Desigur, ideea de a reflecta asupra celui mai bun mod de acțiune într-o situație dată, luând în considerare detaliile acelei situații, este menită să producă cel mai bun rezultat; dar cel mai bun rezultat nu este în mod necesar rezultatul intermediar între ceea ce s-ar întâmpla dacă acțiunile implicite în fiecare dintre extreme ar fi luate în considerare. Să presupunem că cineva decide să fie generos cu o persoană care are nevoie de bani. Viciile opuse presupun fie că nu-i dă nimic, fie că îi dăruiește mult mai mult decât i s-a cerut sau chiar tot ce are. Suma generoasă este aceea pe care ți-o permiți, nu jumătate din cât ai. (În unele cazuri, nevoile persoanei respective și ceea ce ți poți permite te ar putea determina să i dai mai mult de jumătate din ceea ce ai! — depinde întru totul de situație)

Aristotel definea ființele umane ca „animale politice” — adică ființe capabile să trăiască împreună, în calitate de cetățeni ai unui stat. Pornind de aici, s-ar părea că definiția pe care o dă celei mai bune vieți pentru oameni ar fi așadar una de cooperare în scopul obținerii armoniei, în interesul unui stat. Și acesta este într-adevăr un țel pe care Aristotel îl identifică drept un mare deziderat, mai ales dacă statul este un *polis* de genul celui pe care el îl agreea cel mai mult — un stat mic, mărimea ideală fiind reprezentată de locul unde vocea crainicului orașului, *stentor*-ul, poate fi auzită de la un capăt la altul.¹⁷⁶ Asta ilustrează motivele pentru care detesta monarhia și imperiul, contrariile tipului de stat pe care îl considera dezirabil. În realitate, însă, există un nivel și mai înalt al „celei mai bune vieți pentru om” decât viața de cetățean, dar aceasta este permisă doar de statutul de cetățean. Viața de cetățean este prin natura ei o viață activă — activitate depusă în calitate de cetățean al *polis*-ului —, dar viața și mai înaltă este o viață *contemplativă*. Sau, pe scurt: o viață de filosof. Fiindcă, la urma urmei, aceasta este viața trăită în cel mai deplin acord cu trăsătura distinctivă a unei ființe umane: posesia și exercitarea rațiunii.

În conformitate cu acest punct de vedere, Aristotel susține că un stat bine administrat este acela care oferă o oportunitate pentru petrecerea timpului liber, șansa de a învăța, de a discuta și contempla, nedepinzând pentru a fi fericiți de factori externi, precum statutul și bunurile materiale, ci de posibilitatea de a fi propriii noștri stăpâni și bucurându-ne de plăcerea pură: exercitarea intelectului nostru.¹⁷⁷ Acesta este motivul pentru care, în ultimă instanță, ne educăm, spune el: „pentru a petrece în mod demn timpul nostru liber”¹⁷⁸ — o viziune foarte diferită de credința actuală că educația are aproape în întregime de-a face cu obținerea unei slujbe.

Ar putea părea că subordonarea de către Aristotel a eticii la politică a fost răsturnată aici, dar nu este așa, fiindcă în *Politica* Aristotel afirmă că statul s-a născut în primul rând pentru ca oamenii să poată trăi, dar apoi, pe măsură ce statul se maturizează, scopul său este să asigure condiții pentru „ca oamenii să poată trăi bine”. Numai în contextul stabil și sigur al unui stat, oamenii pot avea timpul liber necesar și șansa să-și dezvolte propriile interese intelectuale, ce le oferă acele lucruri care fac viața demnă de a fi trăită.

Este necesar să închei această descriere a ideilor lui Aristotel cu o schiță a cosmologiei sale. Și asta deoarece cosmologia lui a oferit perspectiva dominantă asupra universului timp de aproape două mii de ani, iar o mare parte din știința și filosofia modernă a rezultat dintr-o respingere a imaginii cosmosului create de el. Asta face ca lucrarea sa *Despre cer* (*Peri Ouranou*, în general cunoscută în istorie ca *De caelo*) să fie una dintre cele mai influente din istoria omenirii.

Universul lui Aristotel este o sferă. Stelele fixe reprezintă circumferința exterioară, iar pământul stă nemișcat în centrul ei. În interiorul cercului de stele fixe sunt straturi de sfere, fiecare purtând una dintre planete, și sferele Soarelui și a Lunii. În vreme ce pe Pământ totul este format din cele patru elemente — pământ, aer, foc și apă —, sferele sunt formate dintr-un al cincilea element, complet diferit: eterul, o substanță invizibilă mai pură decât focul. Mișcarea aparent neregulată a planetelor — de la cuvântul *planetăi*, „rătăcitori” în limba greacă — rezultă din faptul că fiecare sferă se rotește pe propria sa axă, dar este influențată de rotația sferei de deasupra ei; deci sferele planetelor nu se mișcă sincronizat cu sfera stelelor

fixe, ci rotațiile lor sunt afectate de rotația sferei celei mai îndepărtate. Au fost realizate descrieri matematice ingenioase ale acestor neregularități, mai întâi de către Hipparchus, în jurul anului 150 î.e.n., apoi, absolut remarcabil, de astronomul alexandrin din secolul al II-lea e.n., Ptolemeu, al cărui sistem a rămas dominant până la Copernic, în secolul al XVI-lea.

Sfera sublunară, cea de sub sfera lunii, care este cea mai joasă dintre sferele cerești, este regiunea pământului, aerului, focului și apei, elementele inferioare („inferior“ nu înseamnă automat „prost“ sau „de mâna a doua“, ci pur și simplu „dedesubt“; în orice caz, termenul ajunge să aibă conotația pe care o atașăm acum cuvântului „inferior“, fiindcă îi lipsesc puritatea și alte proprietăți distinctive ale eterului, elementul „superior“ — „de deasupra“ care constituie sferele, cunoscut și sub numele de „chintesență“, pentru că este „a cincea esență“, adițională celor patru inferioare). În timp ce mișcarea naturală a eterului este circulară — pentru orice este ceresc traseul ideal este unul circular —, elementele inferioare se mișcă fie în sus, fie în jos: pământul și apa se mișcă în jos, focul și aerul, în sus; pământul este cel mai greu, focul, cel mai ușor. Lucrurile compuse din elemente inferioare se mișcă în linie dreaptă, spre deosebire de lucrurile cerești superioare, a căror mișcare este circulară.

Doctrina celor patru elemente inferioare, împreună cu proprietățile lor — rece, umed, cald și uscat —, venea de la Empedocle. Lucrurile compuse din ele sunt coruptibile și perisabile. Corpurile cerești, făcute din chintesență, sunt incoruptibile, indestructibile și eterne — satisfăcând din nou cerințele parmenidiene.

O mare parte din cosmologia lui Aristotel este sugerată de Eudoxus, un alt elev al lui Platon, dar forma în care a ajuns să fie adoptată de creștinism i-a aparținut lui Aristotel, aceasta fiind cauza longevității ei: până târziu, în secolul al XVII-lea, Biserica Romano-Catolică a condamnat la moarte oameni care refuzau să-și reprezinte universul altfel decât în maniera lui Aristotel.¹⁵⁹ Tentația de a considera astfel de teorii ca fiind pur și simplu demodate ar trebui temperată de faptul că, până în secolul al XVII-lea, orice om care privea cerul nopții ar fi văzut planetele rotindu-se în jurul Pământului și nu avea niciun motiv să creadă că el se rotea în raport cu ele: această schimbare de perspectivă a avut nevoie de o mare revoluție intelectuală care s-o facă posibilă și, într-un anume moment din istoria speciei noastre, trebuie să fi fost o surpriză amețitoare, ba chiar teribilă.

În secolele imediat următoare epocii lui Aristotel, lucrările sale de logică au fost studiate, iar anumite aspecte interesante au fost dezvoltate de gânditori cunoscuți colectiv sub numele de „Școala din Megara“, deși ei nu au alcătuit o școală în adevăratul sens al cuvântului. Numele vine de la orașul Megara, locul unde s-a născut unul dintre discipolii lui Socrate pe nume Euclid, ai cărui adepți ulteriori s-au dedicat studiului logicii. În alte privințe însă, influența lui Aristotel a fost, din capul locului, nulă din toate punctele de vedere. Și totuși, în ciuda faptului că opera sa a fost aproape complet pierdută pentru o vreme — precaritatea prezervării lucrărilor sale, așa cum s-a spus mai sus, poate da fiori —, redescoperirea și supraviețuirea ei au avut, în mod direct și prin opoziție, o influență imensă asupra istoriei ulterioare a filosofiei și a științei. De fapt, el a fost de două ori redescoperit: o dată de Andronicus, la două secole după moartea sa, și apoi în secolul al XII-lea, când lucrări care supraviețuiseră în teritoriile cucerite de musulmani au devenit din nou accesibile în Europa. În perioada de glorie a Evului Mediu, ca rezultat al acestei a doua redescoperiri, a fost cunoscut pur și simplu și pe bună dreptate sub numele de „Filosoful“, o etichetă pusă de Toma d'Aquino.

¹⁵⁹ În Sir David Ross, *Aristotel*, traducere din limba engleză de Iona-Lucian Muntean și Richard Ras, Humanitas, București 1998 p. 67 (N.t.)

¹⁶⁰ Platon, *Gorgias*, 462 b, p. 313. (N.t.)

¹⁶¹ Aceste teluri sunt bine reprezentate prin diagrame Venn. (N.a.)

¹⁶² Aristotel, *Metafizica*, A, 9, 1074 b, p. 487. (N.t.)

¹⁶³ Aristotel, *Despre suflet*, II, 4, 415 a, p. 101. (N.t.)

¹⁶⁴ *Ibidem*, II, 2, 413 b – 414 b, pp. 91–93. (N.t.)

¹⁶⁵ *Ibidem*, II, 3, 414 b, p. 97. (N.t.)

¹⁶⁶ Un text intitulat *Magna Moralia* i-a fost atribuit tot lui Aristotel, dar este mult mai probabil lucrarea unui elev sau discipol (N.a.)

- 167 Aristotel *Etica Nicomahică*, I, 1, 1094 a, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel. Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1988, p. 7. (*N.t.*)
- 168 *Ibidem*, I, IV 2, 1095 a, p. 10. (*N.t.*)
- 169 *Idem*. (*N.r.*)
- 170 *Ibidem*, I, VII, 1097 b, p. 16. (*N.t.*)
- 171 *Ibidem*, I, VII, 1098 a, p. 18. (*N.t.*)
- 172 Aristotel spune de fapt „toți bărbații liberi”. (*N.a.*)
- 173 *Ibidem*, II, IX, 1109 a, p. 47. (*N.t.*)
- 174 *Ibidem*, IV, V, 1126 b, pp. 96–97 (*N.t.*)
- 175 *Ibidem*, VI, XII 1144 a, p. 149. (*N.t.*)
- 176 Aristotel, *Politica*, IV IV, 7, traducere de El. Bezdechi, Antet, București: 1996, p. 125. Vezi și nota 3, aceeași pagină. (*N.t.*)
- 177 *Etica Nicomahică*, X, VII, 1177 b, pp. 254–255. (*N.t.*)
- 178 *Politica*, V II, 5, p. 160. (*N.t.*)
- 179 Cum s-a întâmplat cu Giordano Bruno în 1600, cu Giulio Cesare Vanini în 1619 și cât pe ce să se întâmple și lui Galileo, în 1632 (*N.a.*)

FILOSOFIA GREACĂ ȘI ROMANĂ DUPĂ ARISTOTEL

Șapte secole și jumătate stau între moartea lui Alexandru cel Mare și moartea Sfântului Augustin din Hippona; Alexandru a murit în 323 î.e.n., iar Augustin în 430 î.e.n. Istoricii împart acest lung interval de timp în două mari perioade: cea elenistică și cea imperială. Moartea lui Alexandru marchează sfârșitul perioadei clasice și începutul perioadei elenistice, în timp ce sfârșitul celei de-a doua este plasat la începutul principatului lui Augustus Cezar, în 27 î.e.n., an care inaugurează perioada imperială. Patru sute de ani mai târziu, în timpul vieții Sfântului Augustin, creștinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman și, după aceea, vreme de peste o mie de ani, filosofia a fost aproape exclusiv subordonată cerințelor doctrinei creștine și autorității bisericii.

Cele mai importante patru școli filosofice din perioada elenistică și imperială, pe lângă cele deja existente, Academia lui Platon și (pentru scurtă vreme, la început) școala peripatetică a lui Aristotel, au fost: epicuriană, stoică, cinică și neoplatonistă — deși, în sens de organizare formală, ar fi greșit să-i numim pe cinici o „școală”; aici cuvântul are sensul informal de perspectivă sau tradiție de gândire. Școala lui Aristotel — una formală — și-a pierdut din importanță la puțin timp după moartea filosofului, fiindcă principalii ei discipoli, la fel ca Aristotel însuși, au părăsit Atena și s-au stabilit în diverse părți ale lumii elenistice, astfel că, vreme de câteva secole, învățăturile școlii au încetat să mai fie o autoritate. În secolul al III-lea î.e.n., Academia lui Platon a intrat sub influența gânditorilor sceptici, deși a supraviețuit ca instituție până în anul 529 e.n. când împăratul Iustinian a desființat-o și a interzis predarea „filosofiei păgâne”.

În cea mai mare parte a acestei perioade, școala epicuriană și cea stoică au fost dominante. Raportat la numărul de adepți, cinismul a fost adoptat doar de o minoritate, însă a influențat formarea stoicismului și, în realitate, a durat mult mai mult decât stoicismul și epicureismul, unii susținând că pot fi descoperiți cinici chiar și în secolul al V-lea e.n. Acest lucru s-a datorat îndeosebi faptului că, după fondarea sa de către Antistene, cinismul a reprezentat o perspectivă și un mod de viață exclusiv etice, fără a implica niciun fel de teorii logice, epistemice sau cosmologice. Prin urmare, el încapsulează în forma cea mai pură o trăsătură majoră interesantă a filosofiei din această perioadă, și anume punerea unui mai mare accent pe dobândirea a ceea ce grecii numeau *ataraxia*, „seninătatea sufletească”. Unul dintre motivele pentru care această preocupare a devenit mai importantă, pe lângă scopurile filosofice deja bine stabilite, de a înțelege lumea și de a dobândi o viață bună este, fără îndoială, mai marea insecuritate a perioadei elenistice, pierderea autonomiei civice sub imperiul lui Alexandru și sub Imperiul Romei, precum și nevoia resimțită de oameni de a căuta în ei înșiși un sentiment de siguranță și stabilitate pe care evenimentele exterioare nu-l puteau garanta. Oricare ar fi fost motivul care a declanșat-o, filosofia a ajuns să vizeze tot mai mult întrebarea referitoare la cum să întărească resursele psihologice interne ale individului, astfel încât să poată obține *ataraxia*.¹⁸⁰

Deși cinismul, epicureismul și stoicismul sunt principalele mișcări de gândire din perioada elenistică și cea romană, până la apariția neoplatonismului, rădăcinile lor se află în timpul vieții lui Socrate. Figurile fondatoare ale cinismului — Antistene și Diogene — au fost contemporane cu Platon, iar Antistene a fost elevul sau poate, mai corect, companionul lui Socrate. Democrit atomistul, ale cărui idei au reprezentat o sursă de inspirație pentru Epicur, a fost de asemenea contemporan cu Socrate și Platon. Cu toate că fondatorul stoicismului, Zenon din Kiton, a trăit aproape un secol mai târziu — era un copil de opt ani când a murit Aristotel, în anul 322 î.e.n. —, școala sa a împărtășit aceste rădăcini socratice; el a fost influențat de cinicii care se inspiraseră din aspectele mai dure și mai neconvenționale ale concepției și stilului de viață al lui Socrate. La fel, stoicismul, care timp de secole a fost susținut de majoritatea romanilor educați și și-a găsit în împăratul Marcus Aurelius una dintre cele mai elocvente voci ale secolului al II-lea e.n., este și el corect văzut ca un rezultat al momentului socratic.

CINISMUL

Cinicii cautau să trăiască „în acord cu natura“ și în opoziție cu convenția. Cel care s-a bucurat de cea mai mare faimă, Diogene din Sinope, mai cunoscut ca „Diogene Cinicul“, a împins aceste încercări până la limita logicii; umbla gol, dormea într-un butoi, se masturba în public, spunând „Ce bine ar fi dacă s-ar alunga și foamea frecându-ne pânțele“,¹⁸¹ umbla cu un felinar aprins în plină zi, răspunzând când era întrebat de ce făcea asta: „Caut un om“¹⁸² și adaugând: „am văzut copii buni la Sparta“¹⁸³ — ideea fiind că modul de viață de acolo era unul mai puțin decadent decât cel de la Atena.

Dar nu Diogene a fost fondatorul cinismului, deși a fost exponentul sau cel mai dramatic. Diogenes Laertios atribuie originea mișcării lui Antistene, iar opiniile sale, exemplului dat de Socrate printr-un aspect al concepției și stilului său de viață. Antistene s-a născut la Atena și a trăit între 445 și 365 î.e.n. Și a început educația cu Gorgias sofistul, ajungând ca urmare un orator desavârșit, dar a devenit adept al lui Socrate, fiind convins că virtutea e sursa fericirii și că drumul spre virtute trece prin ascetism.

Antistene credea că virtutea poate fi învățată și că nu este nevoie de altceva decât de „tăria lui Socrate“, adică de curaj și stăpânire de sine. Virtutea este înnobilitoare, spunea el; ea „constă în fapte și nu are nevoie de vorbă multă“.¹⁸⁴ Orice om bun merită să fie iubit, iar felul în care cineva acționează ar trebui să fie dictat de legile virtuții, indiferent dacă ele se conformează sau nu legilor *polis*-ului. Astfel formulate, aceste ultime două puncte de vedere i-ar putea ușor sugera unui neinițiat următoarele: Antistene era un *nothos*, un „bastard“, fiindcă părinții săi nu erau căsătoriți (în plus, mama sa era tracă), deci el nu avea cetățenie ateniană. Fără îndoială că de la Antistene a dobândit urmașul său Diogene antipatia față de aristocraticul Platon; Antistene l-a acuzat pe Platon de trufie și îngâmfare, spunându-i odată, la vederea unui cal aprig care se agita într-o procesiune: „Tot așa te fălești și tu, cal de paradă ce ești“.¹⁸⁵

Lista cărților lui Antistene este lungă, deși a rămas foarte puțin din ce a scris. Nominalizarea lui ca fondator al școlii este justificată de influența pe care a avut-o asupra celor care i-au urmat și i-au dus mai departe exemplul — Diogene Cinicul, Crates din Teba și Zenon din Kiton (cel care a fondat stoicismul); Diogenes Laertios spunea că Antistene „a fost inițiatorul apatiei lui Diogene, a înfrânării lui Crates și a tăriei sufletești a lui Zenon“.¹⁸⁶ Indiferența față de convenție și de ambițiile convenționale, înfrânarea și tăria sufletească sunt ideile fundamentale ale concepției cinice. Stoicii au împărtășit ultimele două trăsături, dar ceea ce i-a diferențiat net a fost faptul că le-a păsat de datoriile lor față de societate.

Antistene a îmbrățișat sărăcia și ascetismul și s-a spus că simbolurile apartenenței la școala cinică — o mantie zdrențuită, un toiag și o desagă — fuseseră impuse de el (alții zic că ar fi provenit de la Diogene). Ideea că o mantie împăturită este singurul lucru de care avem nevoie ca pat îi aparține în mod cert.

După cum am văzut, Diogene Cinicul a împins la limită ideea nesocotirii convenției și a vieții „în acord cu natura“. Născut în 412 î.e.n. la Sinope, pe țărmul Mării Negre, a trăit aproape 90 de ani, murind în anul 323 î.e.n. Se pare că viața nu a început bine pentru el, fiindcă a fost alungat din Sinope ca urmare a unei nelegiuiri: tatăl său conducea o monetărie în acel oraș, iar el a fost condamnat împreună cu acesta pentru falsificare de bani.

La Atena, Diogene s-a apropiat de Antistene, urmându-l peste tot, cu toate că Antistene nu l voia ca discipol. Una dintre sursele numelui „cinic“, care înseamnă „câine“, are legătură cu faptul că Diogene se ținea după Antistene precum un câine credincios. Alte surse spun ca numele a fost inspirat de stilul de viață al unei potăi fără stăpân pe care a adoptat-o Diogene și de critica nemiloasă a acestuia din urmă la adresa tuturor lucrurilor convenționale. În limba greacă, *kyon* înseamnă „câine“ și *kynikos*, „câinesc“.

Potrivit lui Diogenes Laertios, Diogene a fost un adversar înfocat al lui Platon, pe care l-a criticat pentru că avea covoare în casă și participa la banchete. Într-o zi, călcând pe covoarele lui Platon, a spus „Calc pe trufia lui Platon“, la care acesta i-a răspuns: „Da, Diogene, cu o trufie de alt fel“.¹⁸⁷

O poveste spune că Diogene a fost ulterior capturat de pirați și vândut ca sclav în Corint. El a fost cumpărat de un oarecare Xeniades, care l-a făcut tutorele fiilor săi. A devenit un membru foarte iubit al familiei și a rămas alături de ei până la moarte.¹⁸⁸ Printre numeroasele relatări diferite despre cauza morții sale este și cea care povestește că a fost mușcat de un câine și a murit de septicemie — un calambur, evident, pentru moartea unui cinic.

Deși s-a spus că Diogene ar fi scris mai multe cărți și piese de teatru, ideile sale sunt exprimate cu precădere în anecdotele despre viața sa, multe fără îndoială apocrife. O astfel de anecdotă spune că odată, în timp ce se odihnea la soare, a fost vizitat de Alexandru cel Mare, care, stând în fața lui, s-a oferit să-i dăruiască orice își dorea, la care Diogene i-a răspuns: „Nu mi lua lumina soarelui”.¹⁸⁹

Principala dogmă a lui Diogene a fost aceea că omul ar trebui să trăiască simplu și natural, ba chiar ca un câine — prin urmare, el își făcea nevoile oriunde, în public, mânca oricând se întâmpla să-i fie foame și nu respecta niciun fel de tabuuri cu privire la ceea ce putea fi mâncat, înghițind inclusiv mâncarea adusă ca ofrandă în temple. A susținut traiul total independent de convenții și se descria ca „cetățean al lumii”, un *cosmopolit*. Și-a acuzat contemporanii că trăiesc artificial, cu mințile încetoșate sau „afumate” de nebunia dorinței de avere, faimă și onoare. Scopul vieții ar trebui să fie *eudaimonia* (fericirea) și *atuphia* (claritatea minții; în sens literal, „limpezime”), obținută prin *askesis* (ascetism), ceea ce duce la *autarkeia* (autonomie), putere și liniște mentală. Asta însemna să trăiești și să acționezi fără rușine, nesocotind legile societății și statul, acolo unde ele intră în conflict cu viața simplă, naturală și cu adevărat virtuoasă.

Este demn de remarcat că, spre deosebire de alții care au respins societatea și artificialitățile ei ca pe obstacole în calea virtuții — un exemplu ulterior și mai cunoscut fiind „părinții pustiei” și eremiții creștini —, în căutarea unei vieți simple, cinicii n-au mers în sălbăticie, ci au trăit în mijlocul orașului. Pentru a scăpa de tentații, eremiții creștini s-au izolat în deșert; Diogene a provocat tentația chiar în sânul ei. Ideea era să-i încurajeze pe oameni să adopte simplitatea și un mod de viață natural, dându-le un exemplu. Iar confruntarea nu s-a limitat doar la exemplu, el criticându-i pe oameni, făcând glume pe seama lor, punându-i în situații stânjenitoare și chiar îngrozindu-i, pentru a-i face să gândească.

S-ar putea crede că Diogene, ca infractor în exil și, probabil, mai târziu, ca sclav, nu avea nimic de pierdut alegând și preamărind o existență de câine. Lucrurile stau însă invers pentru următorul în succesiunea cinicilor de frunte, Crates din Teba, care s-a născut într-o familie foarte bogată, dar a renunțat la averea sa după ce l-a ascultat și l-a văzut cu ochii lui pe Diogene. El se considera „concetățean al lui Diogene”¹⁹⁰ — cu alte cuvinte, cetățean al lumii — și, la fel ca acesta, a repudiat convenționalismul.

Ca urmare, Crates și soția sa, Hipparchia din Maronea, și ea descendentă a unei familii bogate, au ales să trăiască precum doi cerșetori pe străzile Atenei. Au devenit bine-cunoscuți și respectați pentru jovialitatea și poziția lor principială și erau bine veniți peste tot, nu în ultimul rând ca împăciuitori, aplanând certurile de familie și reglând cu blândețe disputele. Exemplul de viață simplă pe care l-au oferit cei doi a fost mai puțin conflictual decât cel al lui Diogene și se pare că s-au concentrat mai mult pe *ataraxia* realizabilă prin eliberarea de dorințele și scopurile convenției, decât pe a-i ataca pe oameni pentru faptul că adevărau la convenție.

Diogenes Laertios a spus că scrisorile filosofice ale lui Crates erau la fel de frumos scrise ca și dialogurile lui Platon,¹⁹¹ însă niciuna nu s-a păstrat; există 36 de scrisori care îi sunt atribuite, dar ele s-au dovedit a fi falsuri. I-a plăcut viața filosofică, pentru că ea eliberează omul de insatisfacții și necazuri; când ai bani, spunea el, poți să-i împarți nestingherit, și când n-ai deloc, n-o să fii nefericit din pricina asta, ci te vei mulțumi cu ce ai. I-a încurajat pe oameni să trăiască mâncând doar linte, fiind de părere că traiul luxos duce în cele din urmă la vrajbă, deoarece motivul pentru care oamenii se luptă pentru poziție și avere este că acestea sunt necesare pentru a face posibilă o viață luxoasă și pentru a o menține după aceea.

Crates și Hipparchia sunt doi susținători simpatici ai afirmației că simplitatea și naturalitatea reprezintă calea către fericire. Nu este neverosimil să presupunem că ei au reușit să urmeze această cale pentru că s-au bucurat unul de compania celuilalt de-a lungul acestui drum.

EPICUREISMUL

În *Viețile filosofilor*, Diogenes Laertios îi dedică lui Epicur o carte întreagă, incluzând citate ample din trei scrisori ale acestuia, rezumând ideile lui despre fizică, etică și, respectiv, cer. Colecții ale maximelor sale, documente din biblioteca filosofului epicurian din secolul I î.e.n. Philodemus (descoperite sub cenușa vulcanului Vezuviu, la Herculaneum) și, mai presus de toate, elegantul poem *De rerum natura* („Despre natura lucrurilor”), scris de Lucrețiu tot în secolul I î.e.n., dau o imagine cuprinzătoare a teoriilor epicuriene. Poemul lui Lucrețiu este o adaptare în hexametri a cărții lui Epicur, *Peri Phuseus* („Despre natura”). Cicero, care a scris în aceeași perioadă ca și Philodemus și Lucrețiu, a analizat în mod critic filosofia lui Epicur în *Tusculanele* sale. Reputația durabilă a epicureismului în perioada elenistică și în cea imperială este evidențiată de faptul că principalele sale doctrine au fost consemnate în beneficiul public pe peretele unui portic construit în orașul Oenoanda, din Lycia, de un alt Diogene, în secolul al II-lea e.n.

Epicur s-a născut în 341 î.e.n. în colonia ateniană din Samos și s-a mutat la Atena la vârsta de 13 ani, în 323 î.e.n., când coloniștii au fost alungați din Samos, după moartea lui Alexandru, survenită în acel an. A devenit interesat de filosofie la vârsta de 14 ani, când a descoperit că învățătorii lui nu puteau explica sensul cuvântului „haos” din scrierile lui Hesiod. La Atena a studiat cu un anume Nausiphanes, un elev al lui Democrit atomistul, înainte de a se muta mai întâi la Mytilene și apoi la Lampsacos, în ambele locuri înființând câte o școală și strângând în jurul său numeroși elevi. În cele din urmă s-a stabilit din nou la Atena, unde a cumpărat o grădină ca sediu al școlii sale și a trăit acolo până la sfârșitul vieții, la vârsta de 71 de ani. Ca urmare, școala sa a fost cunoscută sub numele de „Grădina”.

În capitolul dedicat de Diogenes Laertios vieții lui Epicur, unul dintre lucrurile surprinzătoare este lungul expozeu despre valul de calomnii și de ostilitate cu care l-au acoperit detractorii săi: a fost acuzat că practica magia și că făcea descântece pe bani, i s-au imputat scrierea unor scrisori scandaloase, faptul că era atras de curtezane, flatarea unor oameni influenți, plagierea altor filosofi și faptul că se deda luxului și plăcerilor senzuale. S-a spus despre el că era bulimic (că putea așadar să mănânce mult) și că era atât de plâpând la trup, încât abia se putea ridica de pe scaun;¹⁹² că i-a vorbit de rău pe alții, inclusiv pe Aristotel și Heraclit — a afirmat că Aristotel își cheltuise averea părintească și făcea bani din negoțul cu leacuri și că Heraclit era un „încurcă-lume”.¹⁹³ Diogenes Laertios spune că cei care vorbeau astfel despre Epicur „nu erau în toate mințile”¹⁹⁴, fiindcă toți ceilalți depuneau mărturie despre bunătatea și bunăvoința sa, despre frugalitatea lui și despre celebra moderație a stilului de viață al Grădinii. Cel puțin o parte din ostilitatea resimțită de unii față de Epicur și școala lui s-a născut, foarte probabil, din neînțelegerea ideii sale potrivit căreia fericirea constă în „căutarea plăcerii și evitarea durerii” — care, după cum vom vedea, nu înseamnă câtuși de puțin ceea ce pare să însemne — și în respingerea religiei.

Punctul de plecare al filosofiei lui Epicur îl reprezintă ideea că substanța fundamentală a naturii este materie sub forma atomilor, particule materiale solide ce nu mai pot fi divizate. Ei sunt prea mici pentru a fi percepuți și se mișcă sau „cad” în vid (spațiu gol), înțeles ca „natura impalpabilă”.¹⁹⁵ Teoria e de sorginte democritiană, însă încorporează soluții la probleme pe care Aristotel și alții le observaseră în teoria lui Democrit. În primul rând, exista problema înțelegerii ideii de „vid infinit” — fără sus sau jos, fără direcție; cum poate ceva să „cadă” sau să se miște într-un astfel de spațiu? — și, în al doilea rând, așa cum afirma Aristotel în Cartea a VI-a a *Fizicii* sale, ideea unei particule „minime” de materie este incoerentă, pentru că, să ne gândim: dacă două astfel de minime se intersectează, cum ar putea ele să fie vreodată la jumătatea distanței una față de alta, iar dacă ar fi așa, atunci ar mai putea fi ele, oare, minime? Interesant, o implicație a ideii lui Aristotel este că dacă există minime de materie, atunci spațiul și timpul însele trebuie cuantificate. Dar dacă atomii sunt minime discrete, atunci ei nu se mișcă în permanență, ci trebuie să sară dintr-un punct în altul în spațiu și timp și toți trebuie să facă asta cu aceeași viteză.

Raspunsul lui Epicur este unul ingenios. El spune, mai întâi, că deși atomii sunt (după cum sugerează chiar numele lor) indivizibili, ei nu sunt același lucru cu cantitatea cea mai

mica de materie imaginabilă, adică, minimele; atomii sunt compuși din minime, dar nu pot fi divizați în ele. Niciun minimum de materie nu poate exista independent, de la sine. Ca aglomerări indisolubile de minime materiale, atomii au forme — cârlige și adâncituri —, acesta fiind motivul pentru care ei se pot agăța unii de alții pentru a forma obiecte mai mari, de genul celor pe care le putem percepe. Epicur accepta ideea că timpul și spațiul sunt formate din cuante discrete și că toată mișcarea atomică apare cu aceeași viteză. Aceste mișcări se anulează în aglomerările de atomi ce constituie obiectele macroscopice obișnuite, prin coliziunile, deviațiile și conjuncțiile lor.

Atomii au forme infinit de variate, explicând astfel diversitatea lucrurilor pe care le compun, și sunt „neconținut în mișcare veșnică”.¹⁹⁶ Teoria atomică este rezultatul observării implicației a două propoziții luate împreună: anume că, ceea ce întâlnim în experiența este complex, adică este compus din părți; respectiv, că nimic nu poate proveni din nimic. Prin urmare, trebuie să existe unități fundamentale ale realității materiale. Iar ca ele să se miște, să se combine și să se decupleze trebuie să existe spațiu, un vid, în care să se miște. Proprietățile percepute ale lucrurilor — culorile lor, gusturile și altele — sunt cauzate de configurațiile atomilor care le compun și de modul în care acestea interacționează cu configurațiile atomilor care constituie organele noastre de simț.

Această ultimă idee este centrală pentru teoria lui Epicur despre minte și percepție. Percepțiile noastre (văzul, auzul și celelalte) sunt de încredere, susținea Epicur, și apar ca urmare a interacțiunii dintre lume și organele noastre de simț. Lumea este în întregime fizică; nu există niciun fel de lucruri nonfizice, ceea ce înseamnă mai ales că nu există niciun fel de suflete sau minți nonfizice (cuvântul pentru „suflet” și „minte” este același: *anima*). Corpurile noastre sunt puse în mișcare de mințile noastre, iar mințile sunt afectate de ceea ce li se întâmplă corpurilor, însă toate acestea nu s-ar putea petrece dacă mințile noastre nu ar fi făcute din același lucru ca și corpurile. Așadar, sufletele sau mințile noastre sunt ele însele alcătuite din atomi materiali, unii deosebit de fini, care sunt „răspândiți în întregul agregat”¹⁹⁷, iar noi percepem și simțim prin interacțiunile cauzale dintre atomii constitutivi ai corpului și atomii constitutivi ai minții. Când corpul moare, acești atomi ai sufletului sunt dispersați și, în consecință, funcțiile senzației și gândirii încetează. Nu există viață după moarte. Și, prin urmare, nu există nimic de care să ne temem în ce privește moartea, spune Epicur: „moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și rău se află în senzație, iar moartea este privația de senzație”.¹⁹⁸

În viziunea celebră a lui Epicur, plăcerea este „începutul și țelul unei vieți fericite”¹⁹⁹; „Plăcerea este bunul nostru cel dintâi și propriu”.²⁰⁰ Întreaga etică epicuriană poate fi rezumată astfel: „căutarea plăcerii și evitarea durerii”. Semnificația modernă a „epicureismului” — să te bucuri de vin, ospete și petreceri, devotament față de plăcerile simțurilor — provine dintr-o interpretare complet greșită a ceea ce Epicur a vrut să spună prin această remarcă. Fiindcă, imediat, el adaugă:

Adesea renunțăm la multe plăceri, când din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor, dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare. (...) Tot așa socotim ca un mare bine independența față de lucrurile din afară, nu așa ca să ne mulțumim cu puțin, în toate cazurile, ci așa ca să fim mulțumiți cu puțin, dacă n-avem mult, fiind pe deplin convinși că se desfătă de abundență în modul cel mai plăcut aceia care au mai puțină nevoie de ea și că orice e firesc se procură ușor și numai ce e lipsit de o valoare reală e greu de procurat. O mâncare simplă ne face tot atât de multă plăcere ca și o masă scumpă, (...) pe când pâinea și apa dau cea mai înaltă plăcere posibilă, dacă sunt prezentate celui ce duce lipsa lor. De aceea a te obișnui cu o mâncare simplă și ieftină împlinește tot ce este necesar pentru sănătate, dă putință unui om să facă față fără multă caznă la cererile necesare ale vieții.²⁰¹

Din acest motiv, el desemnează plăcerea ca fiind „țelul și scopul”: „nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale... ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet... (căci) ceea ce face o viață plăcută, [este]

judicata sobră, cautarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului”.²⁰² Înțelegerea naturii lumii este fundamentul acestei perspective raționale; când știm că universul este un domeniu material, nu ne mai temem, după cum subliniază Lucrețiu în marele său poem, de „dușmanul nostru religia” și superstiția, în schimb, ne întemeiem viziunea despre lume pe rațiune și pe o înțelegere clară a realității.

Printre dificultățile întâmpinate de teoria lui Epicur se numără și faptul ca imaginea ei despre un univers mecanicist ridică întrebarea liberului arbitru — o problema care continuă să dea de furcă filosofiei și în ziua de azi, cu atât mai mult cu cât descoperirile neurologiei plasează tot mai sigur fenomenele mentale în domeniul fizic. Epicur a încercat să se ocupe de asta, spunând că atomii se abat ușor în timp ce se mișcă prin vid, dând naștere accidentului și aleatorului, dar asta nu este o soluție satisfăcătoare, întrucât, dacă alegerile noastre nu sunt conectate în mod cauzal la acțiuni care, așa cum credem, decurg din ele, ci apar în mod aleatoriu sau doar accidental, atunci „voința liberă” nu este nici voință, nici liberă.

Una dintre cele mai mari plăceri este, conform lui Epicur, placerea prieteniei, *philia*. Prietenia poate începe prin aprecieri privind utilitatea pe care oamenii o au unii pentru alții, dar ea se transformă curând într-o legătură de altruism reciproc profund și de durată.²⁰³ Procesul reflectă evoluția societății, așa cum o vedea Epicur; la început, ființele umane au fost creaturi solitare, care, în decursul istoriei, au început să formeze familii și comunități, inventând limbajul și împărtășind dezvoltarea unor abilități precum agricultura și construcțiile. (Există aici ceva din ideea de societate ce apare dintr-o „stare naturală” idealizată, așa cum au conceput-o mult mai târziu Locke și Rousseau, când a fost recunoscută utilitatea cooperării). În decursul timpului, complexitatea tot mai mare a societăților a dus la apariția regilor și tiranilor, a religiei și a fricii de pedeapsă. Însă adevărata sursă a dreptății este percepția avantajului reciproc în respectarea învoielilor și credința că o viață prudentă, onorabilă și corectă este cea mai plăcută. Dacă toată lumea ar trăi potrivit acestui ideal, spunea Epicur, nu ar exista niciodată tiranie și nu ar fi nevoie de nicio religie, fiindcă societatea însăși ar fi bună.

Pentru Epicur, scopul principal al filosofiei este acela de a-i ajuta pe oameni să descopere care este cea mai bună viață și de ce. Filosofia este o educație a minții și o terapie pentru suflet: „căci după cum nu aduce niciun folos medicina care nu alungă bolile trupesti, tot astfel nu-i de folos nici discursul filosofic care nu alungă vreun afect al sufletului”, spunea el.²⁰⁴ Viața fericită este viața dată de *ataraxia*, pe care o dobândim prin înțelegerea filosofică a adevăratei naturi a lucrurilor și trăind în conformitate cu acea înțelegere.

STOICISMUL

Crates Cinicul are reputația de a fi fost profesorul lui Zenon din Kition, fondatorul stoicismului, despre care, după cum vom vedea, se poate spune că a propovăduit interiorizarea virtuților cinice ale reținerii și stăpânirii de sine și a aplicat conceptul de „indiferență” — *apatheia* — nu față de societate și nici în relație cu scopul unei vieți onorabile, ci la vicisitudinile sorții și inevitabilitatea îmbătrânirii, bolii și morții. Ceea ce stoicismul a recomandat mai târziu romanilor educați și patricienilor a fost idealul înalt al unei vieți nobile de sine stătătoare, o viață de curaj și tărie sufletească, o viață bărbătească și robustă, care, cu aceeași indiferență, putea să îndure greutățile întâmpinate pe fronturile militare din străinătate și să facă față cerințelor impuse de datorie acasă.

Zenon era originar din orașul Kition, aflat pe insula Cipru, unde s-a născut în 334 î.e.n. Și a început viața adultă ca neguțător, dar, după ce a citit descrierea pe care Xenofon i-a făcut o lui Socrate, s-a decis să studieze filosofia. Se spune că, pe când se afla într-o vizita la Atena, a întrebat un librar cărui profesor de filosofie să i se adreseze, iar în acel moment Crates tocmai trecea pe acolo, așa că librarul i l-a indicat. Zenon a învățat de la Crates devotamentul față de virtuțile cinice ale reținerii și simplității, însă modestia l-a împiedicat să și trăiască viața cu „nerușinare”, în maniera preferată a cinicilor;²⁰⁵ de aici, ideea sa de

interiorizare a virtuților — de a fi un semicinic în privat, așa cum s-a și întâmplat. Pe lângă modestie, el avea și un puternic simț al datoriei civice, care cere ca omul să și îndeplinească mai degrabă responsabilitățile de cetățean, decât să respingă complet societatea. Convingerile sale în această privință sunt ilustrate de faptul că, atunci când i s-a oferit cetățenia ateniană, a refuzat-o pentru a rămâne loial orașului său natal, Kition, unde înzestraseră băile publice și era ținut la mare cinste.

Crates nu a fost singurul profesor al lui Zenon; el a ascultat prelegerile profesorilor din școala de logică de la Megara și pe cele ale filosofilor Academiei și, în timp ce cinismul i-a fost sursă de inspirație pentru învățătura sa etică, și-a dezvoltat propriile idei în domeniul logicii și fizicii, pornind de la aceste influențe diferite. Și-a înființat propria școală în colonada pictată sau Stoa (*stoa poikile*) din agora ateniană, de unde derivă și numele școlii. Elevul și apoi colegul său Cleanthes (cca. 320–230 î.e.n.) i-a succedat la conducerea școlii după moartea sa, în anul 262 î.e.n. Învățăturile stoice din domeniile logicii și fizicii au fost dezvoltate de Cleanthes și de propriul său succesori în fruntea școlii, Chrysippos (279–206 î.e.n.). Nu se știe care dintre ei este principalul responsabil pentru doctrinele stoicismului timpuriu, dar stoicismul târziu, al cărui exponenți sunt Seneca, Epictet și Marcus Aurelius, s-a dedicat aproape exclusiv chestiunii etice legate de felul de a trăi, deși acest aspect al stoicismului a fost prezent încă de la început.

În lucrările lor dedicate fizicii, stoicii au fost devotați ideii că pecetea realității este capacitatea de a acționa sau de a fi acționat de ceva și, din acest motiv, spuneau că singurele lucruri care există sunt corpurile fizice. Prin urmare, materia este un principiu fundamental (*arhe*) al universului. Dar subliniau că noi ne referim, de asemenea, la multe alte lucruri care nu sunt corpuri, de exemplu, locuri, timpuri și obiecte imaginare, precum animalele mitologice. Aceste lucruri nu există, ci „subzistă”, adică au un soi de semiexistență de curtoazie, întrucât se poate vorbi despre ele. Spre deosebire de Platon, care susținea că universalii există cu adevărat (deși într-o lume a Ființei accesibilă doar intelectului), ei descriau aceste obiecte de referință doar ca entități mentale, la fel ca nominaliștii din filosofia de mai târziu.

Arhe-ul, adică materia, este indestructibil și etern. Dar pe lângă materie mai există un principiu fundamental al universului, tot indestructibil și etern: *logos*-ul — rațiunea. El impregnează și organizează universul, făcând aceasta printr-un ciclu de schimbări, începând cu focul, trecând prin formarea elementelor — foc, aer, apă și pământ; primele două, active și ultimele două, pasive —, conducând apoi la apariția lumii așa cum o cunoaștem noi, constituită din combinații ale acestor elemente, și, în cele din urmă, înapoi la focul universal, de unde ciclul se reia, în recurență eternă. Pe acest *logos*, stoicii l-au mai numit „destin” și „zeu”²⁰⁶, el fiind un lucru material, la fel ca universul fizic pe care îl ordonează prin aceste cicluri ce se repetă la nesfârșit.

Stoicii susțineau că universul este un *plenum* de materie, asta însemnând că nu există spațiu gol. Se pune atunci întrebarea cum pot fi individualizate — diferențiate — lucrurile în plan extern și cum se pot menține ele ca lucruri individuale în plan intern. Răspunsul este că ele sunt ținute separat, ca indivizi diferiți, și ținute laolaltă pe plan intern, fiecare ca un singur individ, de către *pneuma* sau „suflu”, care este o combinație de foc și aer. *Pneuma* penetrează toate lucrurile și, fiindcă vine în „grade” diferite, este cauza lucrurilor care au proprietăți diferite. Ea este ceea ce dă plantelor și animalelor caracteristicile lor de viață și este ceea ce dă rațiune oamenilor. Este neclar dacă această perspectivă i-a determinat pe stoici să creadă că, întrucât *pneuma* este un lucru fizic, rolul ei ca parte rațională a unei ființe umane nu poate supraviețui unei disoluții a corpului la moarte. Chrysippos spunea că *pneuma* înțelepților va supraviețui morții corpurilor asociate lor până la următoarea conflagrație generală,²⁰⁷ probabil pentru că *pneuma* înțelepților ar avea o mai mare putere autointegratoare decât cea a universului; dar perspectiva miroase a compromis.

„Logica” a fost un subiect amplu pentru stoici, incluzând nu doar raționamentul și știința sa, ci și epistemologia și gramatica filosofică. Contribuțiile lor la logica propriu-zisă au fost semnificative; spre deosebire de logica termenilor a lui Aristotel, stoicii au explorat relațiile de inferență dintre propoziții întregi și au identificat trei reguli de bază ale inferenței (de fapt, au

crezut că erau cinci, însă trei dintre ele sunt aceeași regulă formulată în trei feluri diferite), care sunt familiare și centrale în calculul propozițional din zilele noastre.²⁰⁸ O trăsătură interesantă a logicii lor este aceea că e fidelă bivalenței stricte, respectiv principiului potrivit căruia există două și numai două „valori de adevăr”, și anume *adevărat* și *fals*, și că orice afirmație trebuie să fie ori una, ori cealaltă. Aristotel se luptase cu întrebarea dacă așa trebuie să stea lucrurile, contemplând o propoziție despre viitor: „Va fi o bătaie navală mâine”. Este ea *acum* în mod clar fie adevărată, fie falsă? Dacă este una din ele, trebuie să existe *acum* un fapt despre viitor. Însă viitorul nu există, prin urmare, cum poate exista un fapt despre el? Aristotel a decis așadar că propoziția nu este nici adevărată, nici falsă — bivalența, spunea el, nu se aplica propozițiilor la timpul viitor despre chestiuni contingente.

Chrysippos credea însă că toate propozițiile, chiar și cele la timpul viitor, trebuie să fie, în mod categoric, ori adevărate, ori false, iar asta l-a determinat să se dedice unui determinism strict: dacă „mâine va fi o bătaie navală” este acum fie adevărat, fie fals, atunci este de acum deja stabilit că mâine va fi sau nu va fi o bătaie navală. Afirmând principiul metafizic stoic conform căruia *logos*-ul ca „destin” conduce universul prin cicluri istorice repetitive, el trebuie interpretat *ad litteram*.

Această viziune i-a adus pe stoici în conflict cu Academia, școala lui Platon, care fusese pe atunci convertită la scepticism (vezi mai jos). Stoicii susțineau că criteriul stabilirii adevărului unei opinii depinde de răspunsul la întrebarea dacă experiența care îi dă naștere este cauzată sau nu în mintea cuiva de lucrul însuși; după cum spuneau ei, adevărul constă în *phantasia kataleptike* sau „impresia comprehensivă”, definită ca „întipărirea și imprimarea care provine din și este conformă cu obiectul real, de așa natură încât nu ar putea lua naștere din ceea ce nu este în realitate acel obiect”.²⁰⁹ Scepticii subliniază că „nicio impresie care decurge din ceva adevărat nu este de așa natură încât o impresie care decurge din ceva fals nu ar putea fi la fel ca ea”. Această observație a făcut ca argumentele sceptice să devină o preocupare centrală a epistemologiei de-a lungul istoriei sale. Stoicii nu credeau că simplul fapt de a avea o impresie echivalează cu cunoașterea, doar prin ea însăși, și nici nu credeau că a avea o impresie și a te declara de acord cu ea sau a o crede este suficient. Impresia trebuie susținută de încă ceva, ceva care „o fixează”, cum spusese Platon. Ce este acel „încă ceva”?

Aceasta este întrebarea de o mie de puncte la care întreaga epistemologie a încercat să răspundă. Răspunsurile au inclus „justificarea etanșă de un anumit fel”, „conformitatea cu alte adevăruri cunoscute”, „o relație logică cu propoziții întemeietoare sau «axiomatice», sau «elementare»” — candidații au fost numeroși. Zenon din Kition însuși ilustra problema astfel: „Arătându-și palma cu degetele întinse, spunea: „Iată *impresia*!” Apoi strângându-și puțin degetele: „Iată *asentimentul*!” În fine, atunci când strângea pumnul spunea că aceasta este *comprehensiunea*. Apropiindu-și apoi mâna stângă și strângând pumnul cu tărie, spunea că aceasta este *știința*”.²¹⁰ Ca și celelalte sugestii, indică *forma* a ceea ce ar trebui să fie o definiție a cunoașterii, dar nu substanța ei.

Însă ceea ce a făcut ca stoicismul să fie atât de influent, atât de multă vreme, mai ales în lumea romană, a fost etica sa. Ideea stoică fundamentală în etică este că fericirea — în privința căreia ei au fost de acord că reprezintă țelul sau scopul, *telos*-ul vieții — constă în „a trăi în armonie cu natura”.²¹¹ Ceea ce se află în acord cu natura este ceea ce e bine. Binele este ceea ce ne oferă beneficii în toate împrejurările, spre deosebire de lucrurile care sunt bune în anumite împrejurări, dar nu sunt bune în altele, de pildă, bogăția. Stoicii numeau „indiferente”²¹² lucrurile care sunt uneori bune și alteori rele. Lucrurile care sunt întotdeauna bune sunt virtuțile prudenței, curajului, cumpătării și justiției. Dat fiind că bogăția poate fi uneori bună, deși nu este un bun incalificabil precum prudența, trebuie să facem distincția între „ceea ce este bun” *ca atare* și ceea ce uneori poate avea valoare (*axia*). Lucrurile care au valoare pot fi preferate opuselor lor — bogăția, sănătatea și gloria pot fi preferate sărăciei, bolii și lipsei de glorie —, pentru că ele sunt de obicei în avantajul nostru sau „potrivite”, *oikeion*, pentru noi; și ca atare, avem o tendință naturală de a le căuta. Dar dacă ele interferează cu împlinirea a ceea ce este pe de-a-ntregul și necondiționat bun, atunci, desigur, nu trebuie să aibă întâietate în alegerile noastre.

A trăi bine constă în alegerea rațională a acelor lucruri care sunt bune și a acelor lucruri care sunt potrivite, atunci când sunt compatibile cu lucruri care sunt bune, iar alegerile vor fi guvernate de încercarea de a fi în conformitate cu natura. S-ar putea să nu reușim să realizăm unele dintre „indiferentele” pe care le urmărim în mod rațional și firesc, ca de pildă bogăția; dar dacă avem ceea ce este bun — curaj, prudență, moderație —, tot vom fi fericiți. Un aspect important al acestei poziții este ideea că ar trebui să căutăm să stăpânim ceea ce se află sub controlul nostru, de exemplu poftele, dorințele și temerile noastre; dar legat de ceea ce este în afara controlului nostru, acele lucruri în privința cărora nu putem face nimic, precum bătrânețea sau suferința cauzată de o boală sau de un cutremur, trebuie să le înfruntăm cu curaj. Diferența este între acțiune și pasiune: acțiunea este ceea ce facem, pasiunea este ceea ce pățim sau suferim ca beneficiari, fără a avea de ales. A suporta cu curaj pasiunile, *pathe*, înseamnă a nu le lăsa să ne stăpânească; trebuie să fim *apatici* față de ele. Acesta este sensul original al termenului.

Anticii credeau de asemenea că emoțiile pe care noi le privim acum drept active, precum iubirea și furia, și cărora le dăm numele de pasiuni erau cu adevărat așa, în sensul că ele ne erau impuse, iar noi le receptam din poziția de subiecți pasivi: pasiunea izvorâtă din dorința erotică, din dorința carnală era considerată a fi o suferință, ba chiar o pedeapsă din partea zeilor. Versiunile excesive ale pasiunilor sunt „nesupuse rațiunii” și este nevoie să învățăm să fim pregătiți pentru ele, așa încât să fim — ei bine — *stoici* în privința lor.

Spre deosebire de opiniile filosofice mai tehnice și mai dificile ale lui Platon și Aristotel și de exemplul practic imposibil de urmat, deși amuzant, oferit de cinici, stoicismul a fost imediat primit cu încântare de publicul atenian. În cinstea lui Zenon a fost ridicată o statuie, pe a cărei inscripție se puteau citi cuvintele „Zenon din Kition... a trăit ca un om vrednic... îndemnând la virtute și cumpătare pe tinerii care veneau la el să învețe, îndreptându-i spre ce era mai bine și dând tuturor prin propria lui purtare un model de urmat, în deplină armonie cu învățătura pe care el o propovăduia”.²¹³ Era o filosofie populară și s-a bucurat de o largă recunoaștere, printre admiratorii săi numărându-se regele Macedoniei, Antigonus al II-lea Gonatas, care în tinerețe ascultase prelegerile lui Zenon la Atena și dorise ca acesta să devină tutore al fiului său. Cleomenes al III-lea al Spartei a introdus reforme în conformitate cu învățătura stoică, iar în primul secol după Hristos ea devenise o parte importantă a educației patricienilor la Roma; în tinerețe, Octavian, care avea să devină împărat sub numele de Augustus, l-a avut ca tutore pe stoicul Athenodorus Calvus.

În primele două secole ale erei noastre, cei trei stoici de frunte au fost Marcus Aurelius și Epictet, care au scris în limba greacă, și Seneca, acesta din urmă scriind în latină. În timp ce Epictet a predat și Seneca a publicat, Marcus Aurelius nu a făcut nici una, nici alta: perspectiva lui stoică a fost elaborată în lucrarea *Gânduri către sine însuși* (cunoscută acum sub numele de *Meditații*), un jurnal privat, scris pe vremea când se afla împreună cu armata pe agitata și periculoasa frontieră a Dunării, în anii 170–180 e.n. Motivul pentru care a scris în greacă a fost dorința de intimitate. Umanismul și devotamentul stoic față de serviciul public exemplificat de cartea sa a fost permanent admirat de atunci încolo.

Epictet s-a născut sclav în Frigia; numele său înseamnă de fapt „cumpărat” sau „deținut”. A fost dus de mic la Roma, unde stăpânul său (el însuși un fost sclav care îl servise pe împăratul Nero) i-a permis să studieze filosofia cu stoicul Musonius Rufus. După ce și-a câștigat libertatea, Epictet a devenit profesor. În anul 93 e.n., împăratul Domițian a interzis filosofia la Roma și a izgonit filosofi; imediat după aceea Epictet s-a mutat la Nicopolis, în Grecia, unde a înființat o școală. El însuși nu a scris nimic, însă învățăturile lui s-au păstrat în *Discursuri* și, pentru un public mai larg, în *Encheiridion* („Manualul”), lucrare scrisă de elevul său Arrian.

Autocunoașterea și stăpânirea de sine sunt ideile centrale ale lui Epictet. El susține că distincția între ceea ce stă în puterea noastră și ceea ce este în afara puterii noastre arată unde este de găsit binele, și anume în noi înșine. Folosirea rațiunii și libertatea noastră de a alege ne permit să evaluăm experiențele pe care le avem și să ne întrebăm: „Pot să fac ceva în această privință?” Dacă răspunsul este da, atunci acționăm; dacă răspunsul este nu, atunci spunem „Nu înseamnă nimic pentru mine”; aceasta este *apatheia* care se transpune în ideea de a răbda

în fața („fiind stoic în privința”) ineluctabilului sau inevitabilului. Totul depinde de atitudinile noastre, care sunt sub propriul nostru control, ghidate de rațiune. Acceptarea lucrurilor inevitabile înseamnă libertate; ea este „prețul plătit pentru o minte liniștită”.

Există un oarecare fatalism în învățăturile lui Epictet: „Nu pretinde ca lucrurile să se întâmple așa cum dorești tu, ci așa cum se întâmplă, și vei prospera întotdeauna... (Amintește-ți că) în viață trebuie să te porți ca la un festin. O farfurie a ajuns la tine? Întinde-ți mâna cu decență, ia-o cu modestie. Ți s-a luat? Nu o reține. N-a venit încă? Nu râvni la masa celui de alături, așteaptă să vină în cele din urmă pe partea pe care te afli. . Amintește-ți că cel care te jignește cu adevărat nu e nici cel care te înjură, nici cel care te lovește, ci e opinia pe care o ai despre ei și care te face să-i privești ca pe niște oameni de care ești jignit. Deci, atunci dacă te necăjește sau irită, să știi că nu omul acela te irită de fapt, ci propria ta opinie. Străduiește-te deci, înainte de toate, să nu te lași purtat de imaginație”.²¹⁴

Seneca (cel Tânăr) s-a născut în Spania în anul 4 e.n. și a devenit senator și sfetnic al împăratului Nero la Roma. Eforturile sale de a tempera cruzimea tot mai mare a domniei lui Nero au eșuat, așa că a încercat de două ori să se retragă, însă împăratul a refuzat să-l lase să plece. În cele din urmă, el a fost implicat în complotul pisonian care urmărea asasinarea lui Nero, iar ca pedeapsă i s-a poruncit să se sinucidă, ceea ce a și făcut în anul 65 e.n. Istoricul Tacitus face o descriere plastică a situației; din cauza vârstei înaintate și a stării sale de sănătate, după ce și-a tăiat venele, Seneca nu a putut să sângereze până la moarte — sângele se scurgea prea lent și firav —, așa că a înghițit și otravă, în cele din urmă cufundându-se într-o cadă fierbinte, pentru a grăbi sângerarea. Tacitus spune că a fost „sufocat de aburi”.

Operele lui Seneca au inclus eseuri, scrisori morale, dialoguri și tragedii, aproape toate publicate în timpul vieții sale, bucurându-se de mulți cititori și de o mare popularitate. El cunoștea bine gândirea predecesorilor săi stoici și a aplicat-o în mod eclectic pentru a duce o viață bună, virtuoasă și guvernată de rațiune. „Este probabil ca ceva rău să se întâmple în viitor: nu înseamnă neapărat că este și sigur (...) Cât de multe sunt cele la care ne așteptăm și nu se împlinesc niciodată? Și chiar dacă se va întâmpla în viitor, la ce bun să-i ieși durerii în întâmpinare? ... Sunt mai numeroase cele care ne înspăimântă decât cele care ne fac cu adevărat rău. (...) Să nu te simți nefericit mai înainte de a fi vremea. (...) Unele lucruri ne chinuiesc mai mult decât ar trebui, altele ne chinuiesc mai înainte decât ar trebui; iar altele, cu toate că nu ar trebui, nicidecum. Ori ne sporim suferința, ori i-o luăm înainte, ori ne-o închipuim.”²¹⁵ Teza tipic stoică este aceea potrivit căreia propriile noastre atitudini și credințe sunt cele care ne fac viața bună sau rea. Hamlet a rezumat stoicismul printr-una dintre observațiile sale: „Orice lucru e bun sau rău, numai după cum îl face închipuirea noastră”.

Nu există nimic teoretic cu privire la preceptele stoicilor, pentru care filosofia ținea de sfera practică, fiind menită să facă o diferență reală în privința calității resimțite a vieții. A ne înțelege pe noi și felul în care lucrurile există în lume este eliberator, susțineau ei, tocmai pentru că acest lucru pune cheia fericirii în propriile noastre mâini: putem alege să fim indiferenți la ceea ce nu putem influența și, în același timp, să ne conducem în mod rațional propriile sentimente. Un comentator al stoicismului, Cicero, a fost cel care a găsit cea mai bună cale de a rezuma perspectiva lor teoretică: „a învăța să filosofăm”, scria el, „înseamnă a învăța să murim”, arătând prin aceasta că o înțelegere corectă a morții ne eliberează de teama de ea, așa încât putem trăi cu mai mare curaj și autonomie. Dacă nu te temi de moarte, ești în cele din urmă și în mod complet liber, pentru că ai întotdeauna posibilitatea să evadezi din orice situație care nu mai poate fi suportată, din intolerabil. Eliberarea de opresiunea anxietății și a fricii și de tânjirea după lucruri pe care nu le poți realiza sau câștiga reprezintă în mod sigur libertatea însăși.

Ideea că fericirea reprezintă scopul este, după cum vom vedea, unanim împărtășită în dezbaterile etice de după Aristotel. Ideile despre felul în care poate fi ea obținută au și ele multe în comun, pentru că la Aristotel, Epicur și la stoici eliberatorul este *rațiunea*. Diferențele dintre ei în privința acestui punct de vedere particular constau mai ales în stabilirea cărui aspect al aplicării rațiunii se pune accentul.

SCEPTICISMUL

Reflecția asupra evoluției filosofiei în perioadele clasică și elenistică sugerează de ce a trebuit ca, începând din secolul al III-lea î.e.n. și până în secolul al II-lea e.n., să existe un grup de gânditori scepticii care a pus în discuție însăși posibilitatea cunoașterii. Presocraticii își focalizaseră atenția pe distincția dintre aparență și realitate, concentrându-se asupra faptului incontestabil că felul în care lumea pare a fi nu este un indicator de încredere al modului în care este cu adevărat și propunând descrieri diferite ale „adevăratei realități” fundamentale, printre care „Unul” lui Parmenide, apa lui Heraclit, atomii lui Democrit, Formele lui Platon. În plus, sofistii ilustraseră deja modul în care s-ar putea raționa cu aceeași pertinentță de o parte sau de alta a aceleiași probleme, făcându-ne să ne întrebăm: „Care este, prin urmare, partea cu adevărat corectă?”. Socrate spunea că trecerea lui de la „fizică” la etică, în tinerețe, fusese determinată de căutarea neconvingătoare, ba chiar sterilă, a cunoașterii realității, o risipă de energie atunci când întrebarea mult mai importantă „Cum ar trebui să trăim?” rămâne fără răspuns; și chiar și aici, după cum demonstrează *aporia* socratică, răspunsurile sunt greu de găsit.

La Platon, întrebarea „Ce este cunoașterea și cum o putem dobândi?” e o temă recurentă și una care, în final, nu este complet rezolvată: în dialogul târziu *Timaios*, el își reafirmă punctul de vedere, exprimat în *Menon*, în *Republica* și alte dialoguri anterioare, potrivit căruia cunoașterea lumii din jur poate fi, în cel mai bun caz, doar probabilistă. El recunoscuse deja în *Theaitetos* problema relativismului, anume că ceea ce este adevărat pentru o persoană ar putea fi fals pentru alta, fără nicio posibilitate de a alege între ele.

Reflecția asupra tuturor acestor lucruri ne-ar putea face să ne întrebăm dacă cunoașterea este într-adevăr posibilă și dacă cercetarea ne va duce vreodată undeva. Scepticismul pare un răspuns natural la această *aporia* aparent generală. Aristotel discută în câteva locuri problema cercetării, de exemplu în *Metafizica* și *Analitica secundă*, pledând pentru o metodă ce pornește de la experiență sau cunoaștere comună și acționează apoi pentru a o rafina. Avem credințe și acționăm pe baza lor; din punctul lui de vedere, nici nu poate fi vorba de „suspendarea credinței” sau de a nu crede, pentru că atunci nu ne-am mai deosebi de plante. Prin urmare, întrebarea care se pune este: Cum putem ajunge la cele mai bune credințe și cum putem selecta în mod rațional punctul în care explicațiile și justificările încetează? Făcând aceste observații — oferind ceea ce poate fi interpretat de fapt ca o combatere a scepticismului —, Aristotel dovedește că el era foarte conștient de tentațiile scepticismului.

Aceste tentații au fost însă mari și au produs o reacție sceptică sub două forme: scepticismul Academiei și scepticismul chiar mai intransigent al școlii pironiene. După cum sugerează asta, există diferențe semnificative între aceste două școli sceptice, chiar dacă Sextus Empiricus, care, în secolul al II-lea e.n., a făcut cea mai cuprinzătoare descriere a scepticismului, privea diferențele ca fiind superficiale.

Cel de-al șaselea succesor al lui Platon în fruntea Academiei, Arcesilaos (316–241 î.e.n.), a fost cel care a îndreptat-o într-o direcție sceptică în momentul în care a devenit conducătorul ei, în anul 266 î.e.n. El nu a lăsat în urmă niciun fel de scrieri, iar opiniile sale au fost prezentate în mod necorespunzător de comentatorii ulteriori, printre care Cicero, Plutarh și Sextus Empiricus, așa că este dificil să-i atribuim un set precis de doctrine. Reafirmând însă concepția socratică a filosofiei drept cercetare ce urmează calea dialecticii și acceptând rezultatul aporetic — neconcludent — al unei astfel de cercetări, el susținea că trebuie să ne suspendăm opinia, judecata, neacceptând niciuna dintre părțile unui argument, fiindcă nu există niciun criteriu al adevărului care să ne poată ajuta să alegem între ele. Negând existența unui criteriu al adevărului, respingea direct atât devotamentul stoicilor, cât și pe cel al epicurienilor față de existența unui astfel de lucru.

Acest ultim punct ne amintește că și Zenon, fondatorul stoicismului, care era cu aproximativ 20 de ani mai bătrân decât Arcesilaos, fusese membru al Academiei și a susținut că Socrate era sursa de inspirație pentru concepția sa. El considera însă că punerea unui semn de egalitate între virtute și cunoaștere și împlinirea virtuții printr-o viață stoică atrag implicit

dupa sine posibilitatea cunoașterii — chiar dacă ea este la fel de greu de atins, precum a trăi o viață pe deplin stoică.

Pentru Arcesilaos, principala dificultate o reprezenta, după cum remarcam mai sus, pretenția că adevărul poate fi descoperit. Păreră lui era că acesta nu poate fi descoperit. Un punct cheie al stoicismului a fost afirmația că gândul care delimitează în mod adecvat percepția dă naștere la „aprehensiuni cognitive“, adică la reprezentări corecte a ceea ce este perceput. Într-un fel oarecum similar, Epicur credea că e posibil să testăm afirmații despre ceea ce nu este evident, de exemplu, afirmații despre structura materiei, în raport cu ceea ce este evident, în special cu ceea ce apare în percepția senzorială; pentru că, spunea el, aceasta din urmă va defini limitele a ceea ce poate fi afirmat despre cea dintâi. Dar Arcesilaos a respins toate ideile de genul acesta, motivând că nu există nicio modalitate de a distinge între percepțiile care induc în eroare și cele care sunt veridice. Stoicii au răspuns, afirmând că „aprehensiunile cognitive“ sunt cele care apar într-un asemenea mod, încât nu e posibil ca ele să fie nonveridice. Dar atunci, desigur, se pune următoarea întrebare: care este modul acela? Iar asta, pentru a o spune încă o dată, a fost esența provocării sceptice de-a lungul istoriei filosofiei.

Ideea lui Aristotel, conform căreia dacă nu ai opinii, nu poți acționa, a fost reluată și amplu dezbătută de stoici, care au afirmat că acțiunea se bazează pe a consimți la — a accepta — o opinie relevantă pentru problema în discuție. Acesta era un punct important pentru ei, fiindcă însemna că puteau să scape de problema determinismului: percepțiile sunt cauzate de lucruri exterioare, prin urmare, dacă percepția și opinia sunt același lucru, iar opinia declanșează acțiunea, atunci acțiunea este rezultatul lumii care acționează în mod causal asupra noastră. Ei susțineau, așadar, că este necesar *consimțământul* față de opinie ca imbold la acțiune; iar consimțirea este un act al minții și al voinței. Dacă nu există consimțământ față de o opinie, dar există acțiune, atunci acțiunea este doar o întâmplare, deloc diferită de comportamentul unui lucru lipsit de rațiune.

Date fiind aceste considerații, cum poate Arcesilaos să explice acțiunea? Sau „suspendarea opiniei“ implică faptul că nu putem acționa?

O reconstituire a răspunsului lui Arcesilaos ar fi că, așa cum devotamentul față de suspendarea judecății, a opiniei este rezultatul gândirii, tot așa ar fi și acțiunea, după cum urmează: noi primim multe impresii senzoriale, adesea în conflict unele cu altele. Dacă toate ar declanșa acțiunea, rezultatul ar fi confuzie și chiar paralizie. Prin urmare, noi acționăm „în conformitate cu ceea ce este rezonabil“ (*eulogon*), nu consimțind la ceea ce pare rezonabil (considerându-l ca fiind adevărat), ci pur și simplu acceptându-l, fiindcă aceasta este cea mai bună dintre opțiunile prezentate de experiență. Un stoic ar putea întreba: Care este diferența între, pe de-o parte, a considera că este mai rezonabil să acționezi pe baza *acestei* impresii decât pe baza *acelor* impresii și, pe de altă parte, a crede că *această* impresie este mai demnă de încredere sau chiar adevărată? La aceasta Arcesilaos ar putea răspunde: A crede că este mai *eulogon* să acționezi în acord cu *această* impresie decât cu *acele* impresii nu presupune ca cineva să creadă că ceea ce transmite ea este adevărat.

Cicero spune că Arcesilaos ar fi afirmat că „el nu știa nimic, nici măcar propria sa ignoranță“. Asta pare să lase deschisă posibilitatea ca el să fi știut că ceva precum adevărul există, însă noi nu avem înzestrarea necesară să-l descoperim. Dacă așa stau lucrurile, acesta ar fi un alt mod de a distinge între scepticii Academiei și pironieni. Faptul că acest lucru este posibil este ilustrat de succesorul lui Arcesilaos la conducerea Academiei, Carneades (214–129 î.e.n.).

Carneades a făcut parte dintr-un grup de filosofi invitați în anul 155 î.e.n. la Roma, unde, într-o zi, el a adus argumente în favoarea justiției, iar a doua zi împotriva ei, aparent în stilul sofist clasic. Punctul său de vedere a fost unul sceptic cu privire la imposibilitatea cunoașterii (întrebându-se, în particular, dacă dreptatea se conformează naturii; el a căutat să argumenteze că dreptatea este un construct artificial, bazat pe utilitate). Elita inteligenței romane a fost dezgustată de această scenă și aveau să mai treacă cincizeci de ani până când filosofia greacă să scape de pata căpătată în acest moment. La fel ca predecesorul său, nici Carneades nu a scris și, în tradiția Academiei, a folosit metoda dialecticii socratice. Ceea ce

știm despre concepțiile sale provine în primul rând de la Clitomachus, elevul și iubitul său. În plus, la fel ca Arcesilaos, și el s-a războit cu stoicii în privința unor chestiuni care i-au separat de Academie, dar sub influența ideilor lor a modificat unii ar putea spune ca a înmuiat poziția sceptică, acordând un rol opiniei și unui anumit tip de consimțământ

Deși sublinia ca nu poate exista un criteriu al adevărului, pe temeiul că nu avem cum să judecam adevărul experienței senzoriale care este baza conceptelor noastre, iar acestea, la rândul lor, sunt baza raționamentelor noastre, Carneades sugera totuși că mai există un criteriu, mai modest, care ne ajută să alegem cum să acționăm în viața de toate zilele. Acest criteriu este unul „practic” (*pithanon*). Prin asta nu înțelegea că experiența senzorială ar putea fi convingătoare în mod cauzal, ca să spunem așa, forțându-ne să consimțim la ceea ce ne oferă impresia, printr-o calitate a relației cu senzația însăși (așa cum credeau stoicii). În schimb, îi acorda mai curând sensul de „plauzibilitate” sau „convingere rațională”. În orice problemă semnificativă, un sceptic va acționa pe baza celor mai convingătoare impresii. Dacă este o problemă cu adevărat importantă, scepticul va acționa conform cu ceea ce este „convingător și neabătut”, prin „neabătut” înțelegând că nu există impresii concurente care trag într-o altă direcție. Și în marea problemă referitoare la ce este fericirea, impresiile pe care se vor baza scepticii vor fi nu doar convingătoare și neabătute, ci mai ales acelea pe care le-au explorat amănunțit. Impresiile „explorate amănunțit” sunt cele care rămân persuasive după ce impresiile corespondente sau înrudite au fost examinate complet.

Criteriul practic al persuasiunii ar putea fi el însuși convingător, întrucât are legătură cu acțiunea în chestiuni practice, dar, conform lui Sextus Empiricus, Carneades credea că el trebuia să servească și drept criteriu al adevărului ca atare. Cicero înțelegea *pithanon* ca însemnând „plauzibil”. Prin urmare, asta ridică întrebarea dacă nu cumva prin „impresii persuasive” Carneades înțelegea *opinie*. El vorbea despre „aprobarea” impresiilor persuasive, care nu par a fi foarte diferite de „consimțământul” stoicilor, deși el însuși susținea că nu este de fapt același lucru. Clitomachus, care a fost cel mai apropiat de Carneades, spunea că, prin „impresie persuasivă aprobată”, el nu înțelegea „opinie”, deși alți elevi ai săi (Metrodorus din Stratonicea și Philon din Larisa) susțineau contrariul. Cicero acceptă varianta oferită de Clitomachus.

Disputa ar putea să pară în mare măsură una semantică, dar să ne amintim care era miza pentru Academicieni. Fondatorul școlii lor, Platon, diferențiasse clar între opinie și cunoaștere și o privea pe prima drept insuficientă, imperfectă, o simplă părere, fără legătură cu adevărul. Ar putea fi chiar „rușinos” să adoptăm simple opinii, după cum sugerează Platon în *Republica*. Dacă cunoașterea este imposibilă, după cum susțineau scepticii, atunci opinia nu este doar un al doilea cel mai bun lucru, ci chiar unul rușinos și de-a dreptul periculos. Dar asta se întâmplă doar dacă „a crede” este considerat ca însemnând „a crede că este adevărat”. Carneades sugerează că dacă știi că ceva este doar opinie pe care o ai dinainte de a gândi și nu te amăgești crezând că ea este sau ar putea fi adevărul, atunci este acceptabil să o iei în considerare și să-i evaluezi plauzibilitatea în raport cu acțiunea. În orice caz, acest lucru este necesar, după cum Platon însuși spusese în *Menon*, pentru că trebuie să pornim de undeva: și de unde altundeva, dacă nu de la o ipoteză? O ipoteză — o sugestie, o idee, o propunere — nu echivalează cu „o credință că ceva este adevărat”;²¹⁶ Carneades s-ar putea să fi avut o astfel de idee în minte.

Se pare că succesorii lui Carneades la Academie au fost la fel de nesiguri cu privire la ce a spus și la ce a vrut el să spună, pe cât ar trebui să fie orice bun sceptic, în orice privință. În anul 127 î.e.n., el a fost urmat la conducerea Academiei de Clitomachus, care a afirmat că predecesorul său adusese argumente în favoarea „suspendării judecății” și că nu crezuse în opinie. Philon din Larisa, coleg al lui Clitomachus (sau poate discipol?) și, din 110 î.e.n., successor al lui la conducerea Academiei, gândea altfel; el a interpretat ideea de credință ipotetică a lui Carneades ca fiind echivalentă cu acceptarea unei opinii provizorii sau anulabile.

După Philon, Academia încetase să fie sceptică; unii comentatori au văzut-o ca revenind, sub conducerea sa, la un platonism mai ortodox, în care, deși nu poate exista cunoaștere a lumii accesată prin simțurile noastre în privința căreia nu poate exista decât opinie,

întrucât totul este tranzitoriu și imperfect , poate exista totuși cunoaștere a adevărilor eterne. Aceasta poziție este cunoscută ca „dogmatică”, într-un sens nonpeiorativ, însemnând devotament față de punctul de vedere potrivit căruia adevărul este cognoscibil și poate fi exprimat.

Fidelă tradiției sale ca școală de filosofie, Academia, chiar și în faza sa sceptică, s-a preocupat de subiecte precum cunoaștere, opinie, adevăr, rațiune, cercetare și acțiune. Cealaltă mișcare sceptică, pironismul, a fost aproape integral preocupată de un singur lucru: atingerea stadiului de *ataraxia* („pace a minții”, „liniște”). Cel care a dat mișcării numele său, Pyrrhon din Elis, a fost un personaj neobișnuit, o figură remarcabilă, la fel ca Diogene Cinicul, deși cu o imagine publică foarte diferită. Nici el nu a scris nimic , a face asta nu s-ar fi potrivit deloc cu atitudinea pe care alesese s-o adopte , iar ideile sale au ajuns la noi prin intermediul discipolului său Timon din Phlius, citat de Diogenes Laertius, Aristocles, Eusebius și alții.

Despre Pyrrhon (360–270 î.e.n.) s-a spus că și-a început viața ca pictor, dar că, citindu-l pe Democrit, a decis să studieze filosofia și i-a fost elev lui Stilpon, un profesor aparținând școlii megarice. (În critică, megaricii s-au inspirat de la Socrate și au dedicat multă atenție logicii, contribuind semnificativ la dezvoltarea ei.) A călătorit împreună cu armata lui Alexandru până în India, unde, cel puțin așa spune Diogenes Laertios, i-a întâlnit pe gymnosofiștii („filosofii goi”) din acea parte a lumii, după ce se întâlnise deja cu magii din Persia. Acest lucru l-a făcut să adopte „o filosofie din cea mai nobilă”, respectiv „forma de filosofie agnosticistă și de suspendare a judecății”,²¹⁷ susținând că nimic nu este drept sau nedrept, nimic nu este onorabil sau dezonorabil, ba chiar că nimic nu există cu adevărat; și că doar convenția și obiceiul conduc problemele umane.²¹⁸ Nici experiența noastră, nici credințele noastre (*doxai*) nu sunt adevărate sau false; nu există nicio diferență logică între ele și, ca atare, ele sunt indecidabile. Prin urmare, nu ar trebui să avem păreri despre nimic și ar trebui să refuzăm să ne situăm de o parte sau alta a problemelor.

Diogenes Laertios ne spune că Pyrrhon a trăit în perfect acord cu această doctrină. A fost extrem de relaxat și de calm; era indiferent față de evenimente — nici măcar nu încerca să se dea la o parte din mijlocul traficului și trebuia tot timpul să fie salvat de prietenii săi, ca să nu fie trântit la pământ. Combinația dintre zelul prietenilor săi și atitudinea sa relaxată față de viață explică faptul că a trăit până la vârsta de 90 de ani. A avut discipoli pătimași, care au căutat să-i imite stilul de viață și mulți filosofi ar fi, fără îndoială, încântați dacă propriile lor țări ar urma exemplul orașului de baștină al lui Pyrrhon, Elis, care l-a onorat prin aceea că i-a scutit pe toți filosofi de obligația de a plăti taxe. Un aspect mai puțin atractiv al indiferenței sale apare într-o anecdotă care ne spune că a trecut odată pe lângă un om care se îneca și că n-a fost impresionat de rugămintile omului, fiindu-i indiferent dacă acesta era salvat sau murea.

Există rezonanțe clare între ideile lui Pyrrhon, așa cum le prezintă legendele, și ceea ce ar fi putut învăța de la unii filosofi indieni, în sensul că lumea este o iluzie și că a crede și a dori sunt, prin urmare, lucruri lipsite de sens (și dăunătoare, ar fi adăugat ei). Dar de la Timon și din alte surse aflăm că el a avut o teorie precisă: ideile citate anterior despre indistinctibilitatea și indecidabilitatea tuturor lucrurilor determină un efect, respectiv că înțelegerea acestor puncte de vedere ar avea ca rezultat „mai întâi lipsa de cuvinte, apoi eliberarea de griji”. Însă aceste poziții în sine reprezintă afirmații de un tip substanțial. Ideea că totul este de nedeslușit coincide cu ideea că realitatea este în sine amorfă, instabilă și indeterminată. Aceasta este o teză metafizică. Din ea decurge teza epistemologică ce mandatează scepticismul: și anume că inabilitatea noastră permanentă de a determina dacă ceva este adevărat sau fals se bazează pe indeterminarea realității.

Scepticismul pironian capătă expresia sa cea mai bună nu de la Pyrrhon, ci de la o figură ulterioară, Aenesidemus, un filosof născut în Creta, care a trăit în primul secol î.e.n. (datele sale sunt nesigure) și despre care se spune că ar fi fost membru al Academiei, pe care a părăsit o când Philon din Larissa a respins scepticismul. Cartea sa, *Pyrrhoneoi Logoi* („Discursuri pyrrhoniene”), afirmă că nici experiența senzorială, nici gândirea nu oferă o bază pentru cunoaștere, pentru că argumentele sau dovezile în favoarea unui aspect al vreunui argument

pot fi mereu contrazise de dovezi și argumente ale celeilalte părți. El își începe cartea acuzând Academia de dogmatism, atunci când afirmă cu încredere unele lucruri și neaga altele, în timp ce pironienii sunt „aporetici și eliberați de doctrină“, acesta fiind motivul pentru care ei sunt împăcați, în timp ce alți filosofi „se istovesc inutil și se irotesc în chinuri nefericite“.

Suspendarea judecății se numește *epoche*. Ainesidemos a expus zece *moduri* sau *tropi* care precizează motivele pentru a pretinde că trebuie să suspendăm judecata. Ele se rezuma la a spune ca lucrurile apar în mod diferit aceluiași privitor în momente diferite sau în condiții diferite și în mod diferit diferiților privitori, așa încât nicio apariție nu poate fi privita ca reprezentând definitiv felul în care ceva este cu adevărat. Oamenii diferă unii de alții și, prin urmare, resimt și judecă diferit. Diferitele noastre modalități senzoriale — vâz, auz, pipăit, gust, miros — și complexitatea lucrurilor pe care le percepem fac imposibila pretenția că știm în mod irevocabil ceva. Variabilitatea dispozițiilor noastre, a vârstei, stării de sanatate sau de boală fac variabile percepțiile și judecățile noastre: care dintre ele conțin adevărul? Aceste argumente se folosesc în fel și chip de observații cu privire la variabilități conceptuale, relativități și conflictul dintre felul în care apar lucrurile și ce credem noi despre ele.

Sextus Empiricus prezintă punctele de vedere ale cuiva (identificat de Diogenes Laertios ca fiind Agrippa; în afara faptului că a trăit către sfârșitul secolului I e.n., despre el se știe foarte puțin) care a rezumat motivele de suspendare a judecății în „Cinci tropi“, ce au ajuns să fie considerați drept cele mai cunoscute argumente ale scepticismului antic. Primul este că orice subiect de dezbatere declanșează puncte de vedere diferite atât în rândul oamenilor obișnuiți, cât și al filosofilor, făcând imposibilă acceptarea sau respingerea oricăreia dintre părțile în dispută. Așa că trebuie să suspendăm judecata. Al doilea este că, atunci când încercăm să justificăm o afirmație într-un argument, trebuie să apelăm la o afirmație precedentă. Dar, la rândul lui, acest lucru trebuie justificat — și așa mai departe, într-o regresie care nu se termină niciodată. Prin urmare, trebuie să suspendăm judecata. Al treilea este că totul e relativ: lucrurile par într-un fel sau altul, doar depinzând de condițiile sau circumstanțele în care sunt percepute sau judecate. Deci trebuie să suspendăm judecata. Al patrulea este că toate încercările de judecată se bazează pe presupuneri, dar ar putea fi invocate presupuneri alternative, făcând imposibilă decizia. Așadar trebuie să suspendăm judecata. Și, în final, descoperim adesea că, încercând să confirmăm o judecată, ne trezim invocând deja considerații implicite în acea judecată; acest argument este circular. Așa că trebuie să suspendăm judecata.

Una dintre principalele surse de informații despre scepticismul antic o reprezintă, după cum arată cele de mai sus, scrierile lui Sextus Empiricus (160–210 e.n.): *Schițe pyrrhoniene* și *Contra aritmeticilor*. Numele său ne spune că aparținea școlii medicale empirice, fondate cu câteva sute de ani înainte de epoca sa, în secolul al III-lea î.e.n., de Serapion din Alexandria. Școala empirică a ajuns să accepte cu bucurie pironismul, fiindcă el oferea un fundament filosofic opoziției lor față de școala dogmatică ce urma tradiția lui Hipocrate. Dogmaticii susțineau că e necesar să înțelegem „cauzele ascunse“ ale bolilor, pe când empiricii afirmau că impenetrabilitatea naturii face inutilă căutarea cauzelor ascunse și că, în schimb, atenția unui medic ar trebui să se concentreze asupra a ceea ce este evident și observabil, respectiv asupra simptomelor. Empiricii au înțeles că practicieni diferiți nu erau de acord unii cu alții, că țări și tradiții medicale diferite aveau forme de tratament și înțelegeri diferite ale bolii — și că singura cale sigură de a trata o rană sau o boală era să folosești tehnici testate și de încredere, bazate pe experiență; sau, dacă o boală era nouă, să-ți bazezi efortul de a o vindeca pe ceea ce se putea vedea.

Sextus descrie scepticul ca pe un om dedicat investigației, nu ca pe cineva care stabilește doctrine și le susține. Prin urmare, scepticii nu oferă învățături, ci rămân fideli căutărilor lor; ei se conformează aspectului lucrurilor în sensul că acționează asupra a ceea ce percep, acceptă tradițiile și obiceiurile și trăiesc potrivit lor, se supun semnalelor naturii când vine vorba de foame și sete și dobândesc deprinderi practice — precum medicina —, dar nu pretind că știu sau că se străduiesc să știe și nu afirmă, ci doar descriu cum par a fi lucrurile, asemenea unui cronicar sau istoric care doar înregistrează ce se întâmplă ²¹⁹

Traducerile latine ale scrierilor lui Sextus au fost publicate la jumătatea secolului al XVI-lea și au avut o mare influență asupra apariției filosofiei moderne, nu în ultimul rând asupra lui Montaigne, Descartes, Pascal, Bayle, Hume și a altor gânditori ai Iluminismului, iar de acolo, către filosofia mai recentă și cea contemporană, unde scepticismul filosofic continuă să motiveze eforturile de construcție a teoriilor epistemologice care fie răspund considerațiilor sceptice, fie le adoptă.

NEOPLATONISMUL

La jumătatea secolului al III-lea e.n., dominanța școlilor epicureică și stoică începuse să apună și apărea o nouă mișcare a ideilor filosofice, care se considera platoniciană, dar care era în realitate puternic sintetizată din numeroasele curenți ale filosofiei, ce înfloriseră în cele șase secole scurse de la epoca lui Platon. Această nouă mișcare, pe care cărturarii au numit-o ulterior „neoplatonism”, oferea o perspectivă comprehensivă a universului și a relației omului cu el, pe care mulți au găsit-o satisfăcătoare și care, în fazele sale târzii, a devenit, de fapt, o religie. Ca religie, ea a fost deopotrivă o alternativă la creștinism și o sursă de idei pentru creștinism, care a adoptat și adaptat o mare parte a conținutului ei. Unul dintre motivele atracției neoplatonismului, mai ales pentru oamenii educați, în perioada sa de maximă înflorire, între secolele al III-lea și al VII-lea e.n., este faptul că acesta respingea materialismul epicureismului și stoicismului — adică afirmația că realitatea este exclusiv fizică — și susținea în schimb faptul că *mintea* este fundamentul realității.

Eticheta „neoplatonist” este cumva înșelătoare, pentru că deși gânditorii acestei mișcări își ziceau ei înșiși „platonisti” și apreciau ideile lui Platon mult mai mult decât pe cele ale altor filosofi, ei erau implicați nu doar în revitalizarea și predarea concepțiilor lui, ci și în utilizarea lor ca bază pentru noua lor sinteză pe scară largă, inspirându-se în mod creativ din toate aspectele dezbaterilor precedente, cu excepția celor materialiste.

Cele două doctrine principale ale neoplatonismului sunt, prima, că mintea este „mai fundamentală” decât materia — după cum se spune în jargonul filosofic: este „ontologic anterioară” materiei, ceea ce înseamnă că ea are întâietate în ordinea existenței —; a doua se referă la cauza ultimă a tuturor lucrurilor, care trebuie să fie un singur principiu unitar. Ele susțineau că orice cauză a oricărui lucru trebuie să conțină cel puțin la fel de multă și, de obicei, chiar mai multă „realitate” decât efectul ei, pentru a avea suficientă putere cauzală încât să producă efectul; prin urmare, cauza universului trebuie să fie la fel de reală sau mai reală decât universul însuși.

Convergența acestor teze constituie baza neoplatonismului. Întrucât mintea este ontologic anterioară materiei, cauza ultimă a universului este așadar mintea sau conștiința și, în plus, este o minte unică, unitară. Ei considerau această minte unitară ca fiind divină și o numeau felurit: „Unul”, „Primul”, „Binele”. Este ușor de înțeles de ce neoplatonismul li s-a părut atât de atrăgător creștinilor din acea perioadă, acesta fiind și motivul pentru care, fără să stea pe gânduri, au adoptat anumite aspecte ale sale în teologia lor metafizică și morală.

Problema metafizică imediată pe care și-o pune oricine gândește așa cum au făcut-o neoplatonicienii despre univers este următoarea: cum apare realitatea materială cu care suntem obișnuiți dintr-o singură conștiință mentală? Trăsăturile cele mai distinctive ale neoplatonismului își au originea în răspunsul elaborat și detaliat pe care l-a dat la această întrebare.

Gânditorul nominalizat ca fondator al neoplatonismului este Plotin, un egiptean sau grec ori roman născut în Egipt. El s-a născut la Lycopolis, în delta Nilului, în 205 e.n., și a murit după 66 de ani în Campania, în sudul Italiei. A studiat filosofia sub îndrumarea lui Ammonios din Alexandria, după care, la vârsta de 40 de ani, a plecat la Roma, unde, timp de câțiva ani, a predat învățăturile profesorului său. Se spune că a început să elaboreze și să scrie propriile idei ca răspuns la întrebările pe care i le puneau elevii săi.²²⁰ Unul dintre acești elevi, Porfir, a editat scrierile lui Plotin în șase cărți, fiecare conținând nouă tratate, rezultatul fiind numit așadar *Enneadele* (de la grecescul *ennea*, „nouă”). Cele 54 de tratate conțin mult material tehnic dificil și avansează tematic de la lucrurile pământești la lucrurile cerești și, în

cele din urmă, la discuția despre „Unul” însuși, începând cu bunurile umane (primul grup de nouă tratate), continuând cu o descriere a lumii fizice (grupurile II III), apoi cu sufletul (grupul IV), urmând cunoașterea și realitatea inteligibilă (V) și, în final, Unul (VI).

După cum am menționat deja, Plotin se considera un discipol al filosofiei lui Platon, dar ar fi greșit să credem că el a fost necondiționat astfel. Și asta, în primul rând, fiindcă de la Platon încoace, în filosofie s-au petrecut foarte multe lucruri, iar platonismul lui Plotin este influențat de debaterile, criticile și reacțiile la concepțiile lui Platon, care se acumulaseră în cele șase secole scurse între ei. Principalele ținte vizate în apărarea și dezvoltarea platonismului au fost Aristotel și stoicii. În al doilea rând, Plotin a acceptat validitatea scrierilor atribuite lui Platon și a ceea ce se știa despre „învățăturile nescrise” la care făcea aluzie Aristotel și despre care Plotin pare să fi avut știință. Mai mult decât atât, după cum este de așteptat de la un filosof important, cu o mare forță și creativitate, gândirea lui Plotin îl dezvoltă pe Platon; el spune lucruri care sunt platonice în spirit, dar care nu își au originea în scrierile lui Platon.

Acest ultim fapt nu este surprinzător, dat fiind că, de exemplu, la Platon nu există o „Teorie a formelor” unică, lipsită de ambiguitate — din cauza propriei sale autocritici, e neclar dacă a decis ceva în privința ei —, așa că este plauzibil să privim contribuțiile lui Plotin ca dezvoltări ale intenției sau spiritului teoriilor platonice, chiar dacă nu mereu ale literei lor. Mai mult, putem identifica ce este distinctiv la platonismul lui Plotin, și anume acceptarea logicii fundamentale a perspectivei platonice și dezvoltarea ei. De pildă: teoria Formelor se bazează pe ideea că există adevăruri eterne cu privire la entități perfecte, imuabile și eterne, și că acestea au un statut exemplar sau fondator în raport cu ceea ce există în domeniul Devenirii. Ele sunt pe deplin accesibile minții doar atunci când mintea este neîntrupată. Să nu uităm că Platon a fost influențat de Parmenide, care susținea că pluralitatea și complexitatea nu pot fi fundamentale. Se referea oare „doctrina nescrisă” a lui Platon la această chestiune și sugera sau chiar se încheia cu viziunea că realitatea trebuie să fie, în cele din urmă, „Unul”? În orice caz, Plotin însuși a considerat că platonismul impunea teza conform căreia trebuie să existe un principiu prim și absolut simplu, care stă la baza aparenței de complexitate și pluralitate și este întruchiparea adevărului etern al lucrurilor: iar aceasta este, în esență, doctrina plotiniană a „Unului”.

Să ne amintim că Platon a murit în anul 347 î.e.n., iar conducerea Academiei i-a revenit mai întâi nepotului său, Speusip, pentru ca după moartea acestuia, în 339 î.e.n., locul să-i fie luat de Xenocrate. Amândoi au dezvoltat ideile lui Platon în maniere care, deși au apărut în mod comprehensibil din ele, generează controverse, în special cu privire la „reducerea” Formelor la un „Unu” și la „Diadă” (aceasta din urmă reprezentând un principiu al contrariilor sau multiplicității, după cum remarcăm mai devreme). Dacă este adevărat că a existat o „învățătură nescrisă” expusă de Platon elevilor săi, este posibil ca aceste idei să fi fost aspecte ale ei, oferind semințele pentru dezvoltarea neoplatonistă de peste câteva secole.

Ideile filosofice au fost subiecte fierbinți la Alexandria în primele trei secole ale erei noastre, pentru că orașul era scena unor dezbateri foarte animate. Filosoful evreu Filon Iudeul (Filon din Alexandria, 20 î.e.n.–50 e.n.) și neopitagoreismul au contribuit la speculația metafizică dezvoltată acolo. Plotin a frecventat o școală de filosofie fondată de un oarecare Hermias, care, în cei 11 ani pe care Plotin i a petrecut ca elev al ei, a fost condusă de fiul lui Hermias, Ammonios Saccas. Identitatea acestuia a generat o serie de speculații printre istoricii filosofiei. Se știe puțin despre doctrinele sale, dar se crede că ar fi fost creștin, cel puțin pentru o vreme; Porfir spune că Ammonios Saccas a fost crescut ca un creștin, dar s-a convertit la „păgânism” după ce s-a familiarizat cu filosofia greacă (o direcție obișnuită de călătorie prin epoci). Eusebiu și Ieremia neagă asta, afirmând că el a rămas creștin toată viața; dar probabil că îl confundă cu altcineva cu același nume, fiindcă marea sa influență asupra lui Plotin nu l a determinat pe acesta din urmă să devină creștin.²²¹

Alții, făcând speculații cu privire la numele „Saccas”, care sugerează că Ammonios avea origini indiene, spun că ar fi putut fi un imigrant indian la a doua generație în Alexandria și că păstrase elemente ale tradiției filosofice din țara natală a străbunilor săi. Acest lucru se potrivește cu mențiunea lui Porfir referitoare la faptul că Plotin dorise cândva să viziteze

Persia și India, în speranța de a învăța de la filosofi lor,²²² dar nu a reușit să și ducă la îndeplinire planul

O relatare din secolul al V-lea e.n. despre Ammonius spune că principala sa convingere era aceea că Platon și Aristotel au fost în deplin acord unul cu celălalt. Dat fiind că cei mai cunoscuți elevi ai săi — Plotin, Origene Păgânul (numit așa pentru a-l deosebi de Origene Creștinul) și Longinus — s-au considerat platonicieni fiecare în felul lui, este plauzibilă ideea că Ammonius reușise să-i convingă de faptul că Platon a avut dreptate și că Aristotel nu se îndepărtase de el. Origene și Longinus erau ortodocși în devoramentul lor față de „platonismul mediu” — acea etapă în gândirea platonice de după abandonarea scepticismului „Noii Academii” și modificarea doctrinelor lui Platon cu elemente de aristotelism și stoicism (astfel, platonismul mediu ocupă perioada dintre începutul secolului I î.e.n. și Plotin). Însă Plotin nu i-a însoțit pe acest drum; el a dat tradiției platonice o direcție nouă, originală, care poartă numele de „neoplatonism”.

Observând că atât punctul de pornire, cât și o mare parte a platformei de idei a lui Plotin o reprezintă gândirea lui Platon, așa cum este ea modificată de critica aristotelică și stoică și de o respingere a materialismului, ar trebui să adăugăm — pentru o mai clară înțelegere a dezvoltării neoplatonismului târziu, în special — și influența unor idei mistice aparținând anumitor culte, de pildă orfismul, precum și influența iudaismului, care ajunsese să fie mai bine cunoscut ca urmare a traducerii în greaca demotică (*koine*) a unei colecții de scripturi ebraice, în forma unui text cunoscut sub numele de *Septuaginta* (deoarece se spune că ar fi avut șaptezeci de traducători; *septuaginta* este cuvântul latin pentru „șaptezeci”). Laolaltă, toți acești factori au contribuit la crearea unui climat în care neoplatonismul a găsit un public tot mai receptiv.

Așa cum se întâmplă foarte adesea cu evoluțiile importante în istoria intelectuală, fondatorul unei tradiții a avut succesori înzestrați, care au îmbogățit-o, adaptat-o sau extins-o în diferite direcții. În cazul neoplatonismului, principalii succesori ai lui Plotin au fost Porfir (233–305 e.n.), Iamblichos (245–325 e.n.) și Proclus (412–485 e.n.). Porfir a fost deja menționat în calitate de compilator al *Enneadelor* lui Plotin; el a scris un comentariu despre Euclid și o serie de alte lucrări. Deși împărtășeau punctul de vedere al lui Plotin conform căruia cercetarea rațională este calea către înțelegerea naturii divine a realității, Iamblichos și Proclus sunt creditați cu împingerea neoplatonismului către misticism, făcând din el o filosofie religioasă în care teurgia — practica ritualurilor magice pentru a invoca zeitățile sau a-ți asigura ajutorul lor — joacă un rol foarte important. Având în vedere că Proclus a fost conducător al Academiei în secolul al V-lea e.n., ne putem da seama cât de departe fuseseră duse doctrinele lui Platon în secolele ce au urmat după moartea sa.

Doctrinile neoplatonismului sunt foarte elaborate. Din principiul metafizic fundamental al „Unului” sau „Primului”, universul se desfășoară în existență în etape, într-un flux etern, fiecare etapă fiind temeiul sau principiul următoarei. Despre „Unu” sau „Primul” nu se poate spune nimic altceva decât că este o unitate și că este absolut fundamental, întrucât e „dincolo de Ființă” sau anterior ei. Prima activitate a Unului este conștiința sau mintea, *nous*. *Nous*-ul este al doilea temei ultim al existenței, după Unul. Înțelegerea autoreflexivă pe care *nous*-ul o are asupra propriei surse, Unul, produce dualități, precum schimbare și repaus, mai mare și mai mic, identitate și diferență; și produce numerele, ideile, Formele și sufletul.

Sufletul contemplă Formele și este afectat de ele — este „informat” de ele — în așa fel încât, în consecință, produce imagini ale Formelor în spațiu și timp. Aceste imagini spațio-temporale ale Formelor sunt lucrurile fizice care umplu lumea. Astfel realitatea este rezultatul minții sau conștiinței; neoplatonismul este o specie de idealism, perspectiva metafizică potrivit căreia substanța ultimă a universului este mentală. Pentru neoplatoniști, sufletul și natura pe care o produce se află pe două niveluri diferite ale unei ierarhii, sufletul, pe planul mai înalt, iar materia, pe planul mai jos. Însă materia este în continuare o emanație a *nous*-ului și, prin urmare, participă la divin. Ea este pasivă, este nivelul cel mai de jos al realității, veriga ultimă a lanțului de activități ce decurg din Unu, o penumbră sau o margine a limitelor exterioare ale existenței.

Materia este invocată de Plotin ca explicație a răului. Cum poate exista ceva rău într-un univers ce emană întru totul din Unul, Binele? Și totuși, răul există în mod manifest și tragic; așadar, cum se naște el? Materia nu poate fi ea însăși cauza răului, fiindcă este pasivă, inertă, lipsită de puteri proprii. Răspunsul ingenios al lui Plotin este că răul apare atunci când ființele aflate ceva mai sus pe lanțul existenței, în particular ființele umane, se concentrează asupra lucrurilor materiale aflate sub ele, în loc să se concentreze asupra lucrurilor mai înalte, de deasupra lor. Plotin considera că oamenii sunt esențialmente buni, dar coruptibili și că aceasta este modalitatea de a-i corupe. Concepția lui s-a dovedit controversată printre neoplatonicienii de mai târziu; Proclus a dedicat un întreg tratat respingerii acestui punct de vedere, afirmând că sufletele umane sunt capabile de rău în mod natural, o viziune compatibilă cu doctrina creștină conform căreia oamenii se nasc păcătoși din pricina Păcatului original. Teologia morală creștină invocă ideea că divinitatea i-a dat omenirii liberul arbitru și că acesta este sursa răului; dar, pentru credincioșii într-un Dumnezeu bun, problema nu dispare nicidecum odată cu asta, fiindcă ea nu explică „rele naturale”, precum suferința produsă de cancer, de tsunamiuri, cutremure și altele asemenea. Într-adevăr, „problema răului” este unul dintre cele mai convingătoare argumente antiteiste la care se poate răspunde doar acceptând că, dacă există zeități, ele nu sunt nici complet bune, nici întru totul puternice.

Etica neoplatonismului constituie o sursă majoră de neînțelegeri între adepții săi și cei ai creștinismului. Întrucât emană din Unu ca sursă a întregii existențe, spune neoplatonismul, ființele umane sunt ele însele divine sau participă la divin, iar scopul unei vieți virtuoză este întoarcerea la unitatea cu Unul. Cea mai scurtă cale de resorbție în Unu este (după cum ne-am așteptat să spună un filosof) viața filosofică dedicată înțelegerii naturii realității și traiul conform acelei înțelegeri. Aceasta este prin excelență viața minții, lepădându-ne de lucrurile corporale. Până acum, această respingere a lucrurilor lumești este în concordanță cu versiunea zeloasă a creștinismului timpuriu, care i-a văzut pe foarte mulți dintre adepții săi izolându-se în deșert pentru a scăpa de tentații, ba chiar, în anumite cazuri, ajungând până la autocastrare sau la viața trăită în vârful unui stâlp. Însă afirmația creștină că salvarea omenirii s-a făcut printr-un unic sacrificiu de sine al lui Dumnezeu sub formă umană a fost respinsă categoric de neoplatonicieni; într-o versiune a viziunii creștine, tot ce ne trebuie pentru a ne mântui este să credem această afirmație, într-adevăr o ofertă la un preț foarte scăzut, în comparație cu perspectiva neoplatonică a universului.

Transformarea ulterioară a neoplatonismului într-o practică religioasă ce implica teurgia a fost în mare măsură un răspuns la natura Antichității târzii — perioada de decădere a Imperiului Roman de Apus, apariția creștinismului și asaltul său puternic și prelungit asupra „păgânismului”, inclusiv distrugerea literaturii și artei produse în cei o mie de ani care l-au precedat, existența multor secte și mișcări, armatele de oameni sfinți, mistici și magicieni care roiau prin acea lume întunecată, în competiție unii cu alții —, ceea ce însemna că, în scopul atragerii adepților, trebuiau făcute promisiuni de mântuire și de ajutor din partea zeilor.²²³ Examinarea filosofică a ideilor a trecut prin momente grele, luptând cu afirmații goale, pretenții, miracole și promisiuni, cu cât mai fanteziste, cu atât mai bine receptate; o poveste familiară. Pentru o vreme, aproape că a dispărut în mlaștinile pretențiilor și practicilor religioase. Neoplatonismul târziu a urmat același drum descendent.

Cu toate acestea, ideile neoplatoniciene s-au dovedit extraordinar de influente chiar și în această mocirlă, nu în ultimul rând poate pentru că mocirla însăși era creată parțial de ele și, cel mai eficient, de Proclus. Augustin, în creștinismul apusean, și figuri precum Vasile (cel Mare) și cei doi „Părinți” pe nume Grigore în creștinismul răsăritean au fost influențați cu toții de ideile neoplatoniciene, așa cum a fost și teologia dezvoltată mai târziu în epoca medievală de Toma d'Aquino și de alții. În secolul al VII-lea e.n., când a început cucerirea arabă, regiunile creștinătății răsăritene, unde filosofia greacă încă supraviețuia, mai ales Siria și Egiptul mediteranean, au influențat imediat gândirea în lumea islamică aflată în plină expansiune. În redescoperirea renascentistă a filosofiei grecești, neoplatonismul a fost ceea ce a însemnat Platon pentru foarte influentul Marsilio Ficino și, prin el, pentru cultura epocii; iar elementele sale teurgice târzii au hrănit flacăra interesului pentru magie, hermetism,

Cabala și alte mișcări mistice din secolul al XVI-lea în ținuturile pe care Reforma le făcuse protestante și unde, prin urmare, autoritatea religioasă nu era suficient de puternică pentru a înăbuși explozia unui asemenea interes.²²⁴ În toate formele de idealism din filosofia modernă și contemporană se regăsesc urme de neoplatonism.

Neoplatonismul nu este singurul exemplu de filosofie transformată în decursul timpului într-o religie – același lucru s-a întâmplat cu budismul, jainismul și confucianismul, care nu sunt religii în sensul strict al cuvântului, pentru că le lipsesc zeii, deși versiuni mai populare ale budismului s-au scufundat sub straturi de supranatural de diverse genuri. Două elemente ale naturii umane, înclinația spre superstiție și foamea de povești simple, care să ofere un cadru pentru un anumit gen de înțelegere a universului și a locului nostru în el, au puterea de a explica în ce fel s-a petrecut acest lucru.

¹⁸⁰ Scrierile lui Seneca, Cicero și Marcus Aurelius, precum și învățăturile lui Epictet, sunt clasice în această direcție. (N.a.)

¹⁸¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VI-a, Cap. II, Diogene, VI [69], p. 209. (N.t.)

¹⁸² *Ibidem*, VI [41], p. 203. (N.t.)

¹⁸³ *Ibidem*, IV [27], p. 200. (N.t.)

¹⁸⁴ Diogenes Laertios, Cartea a VI-a, Cap. I, Antistene, V [11] p. 196. (N.t.)

¹⁸⁵ *Ibidem*, IV [7] p. 195. (N.t.)

¹⁸⁶ *Ibidem*, VIII [15], p. 196. (N.t.)

¹⁸⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VI-a, Cap. II, Diogene, IV [26], p. 200. (N.t.)

¹⁸⁸ *Ibidem*, IX [74], p. 210. (N.t.)

¹⁸⁹ *Ibidem*, VI [38], p. 202. (N.t.)

¹⁹⁰ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VI-a, Cap. V, Crates, XI [93] p. 215. (N.t.)

¹⁹¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea a VI-a, Cap. VII, Hipparchia, IV [98] p. 217. (N.t.)

¹⁹² Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea X, Epicur, III [3–7] pp. 314–315. (N.t.)

¹⁹³ *Ibidem*, X, IV [8], p. 315. (N.t.)

¹⁹⁴ *Ibidem*, X, V [9], p. 315. (N.t.)

¹⁹⁵ *Ibidem*, X, XXIV [40], p. 322. (N.t.)

¹⁹⁶ *Ibidem*, X, XXIV [43], p. 323. (N.t.)

¹⁹⁷ *Epicur & epicureismul antic*, ediție bilingvă, traducere din greacă și latină, studiu introductiv și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2016, D. Texte ale lui Epicur pastrate integral, Scrisoarea către Herodotus, XV [63], p. 223. (N.t.)

¹⁹⁸ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea X, Epicur, X, XXVII [124], p. 339. (N.t.)

¹⁹⁹ *Ibidem*, X, XXVII [128], p. 340. (N.t.)

²⁰⁰ *Ibidem*, X, XXVII [129] p. 340. (N.t.)

²⁰¹ *Ibidem*, X, XVII [129, 130, 131] pp. 340–341. (N.t.)

²⁰² *Ibidem*, X, XVII [132], p. 341. (N.t.)

²⁰³ Ca urmare a descrierii elogioase pe care Aristotel o face prieteniei în *Etică Nicomahică*, conceptul a devenit o figură de stil centrală pentru o mare parte a filosofiei practice, de la Epicur la Cicero și, mai departe, prin tradiție, până la G. E. Moore. (N.a.)

²⁰⁴ *Epicur & epicureismul antic*, ediție bilingvă, traducere din greacă și latină, studiu introductiv și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2016, Sistemul filosofiei epicuriene, Prolegomene, 54, pp. 353–355. (N.t.)

²⁰⁵ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea VII, Cap. I, Zenon, III [3], p. 219. (N.t.)

²⁰⁶ *Ibidem*, VII, LXVIII [135], p. 247. (N.t.)

²⁰⁷ *Ibidem*, VII, LXXXIV [157], p. 251. (N.t.)

²⁰⁸ „Indemonstrabilele” sau regulile de bază ale inferenței pe care le-au identificat au fost: *modus ponens* ($p \rightarrow q$; p , prin urmare q); *modus tollens* ($p \rightarrow q$; $\neg q$; prin urmare $\neg p$); și silogismul disjunctiv în trei ipostaze diferite, pe care ei nu par să le fi recunoscut ca atare: ($p \vee q$; p , prin urmare $\neg q$); ($p \vee q$; $\neg p$, prin urmare q); ($\neg(p \& q)$; p , prin urmare $\neg q$). Acesta din urmă are un echivalent în teorema lui De Morgan cu ($\neg p \vee \neg q$; $\neg p$, prin urmare $\neg q$). Vezi Apendicele despre logică. (N.a.)

²⁰⁹ Hans von Arnim (ed.), *Fragmentele stoicilor vechi*, vol. I, *Zenon și discipolul lui Zenon*, ediție bilingvă, traducere și note de Filothea Bogoiu și Cristian Beian, studiu introductiv de Filothea Bogoiu, Humanitas, București, 2016, Partea I, Zenon din Kition, Fragmente logice, frag. 59, p. 165. (N.t.)

²¹⁰ *Ibidem*, frag. 66, p. 169. (N.t.)

²¹¹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, LIII [87], p. 237. (N.t.)

²¹² *Ibidem*, VI, LIX [102], p. 240. (N.t.)

²¹³ *Ibidem*, VI, IX [10], p. 221. (N.t.)

²¹⁴ Epictet, *Manualul*, traducere din limba greacă, notă asupra traducerii, note și indice de nume de Ioana Costa, Editura Seneca Lucius Annaeus, 2016, pp. 3–5. (N.t.)

²¹⁵ Seneca, *Epistole către Lucilius*, vol. I, (cărțile I–X), traducere din limba latină, studiu introductiv, note și indice de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2007, Cartea a II-a, epistola 13, pp. 65–67. (N.t.)

²¹⁶ Platon, *Menon*, 86 c – 87 c. (N.t.)

²¹⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea IX, Cap. XI, Pyrrhon III [61], p. 301–302. (N.t.)

²¹⁸ Comparăți această opinie cu opinia larg susținută în școlile de filosofie indiană – vezi pp. 581–595 – că lumea este o iluzie, că realitatea este nimic, că scopul omului ar fi acela de a scăpa de existență. Este foarte plauzibil ca Pyrrhon să fi dobândit aceste idei de la „filosofi goți” din India și să fi trăit conform lor. (N.a.)

²¹⁹ Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, vol. I, traducere și introducere de prof. dr. Aram M. Frenkian, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1960, „Schite pyrrhonene”, Cartea I, 14–17, pp. 23–24. (N.t.)

²²⁰ Porfir, *Viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, p. 51, în Plotin, *Enneade*, I–II, ediție bilingvă, traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chundea, Editura IRI, București, 2003. (N.t.)

221 A existat un „Ammonius Creștinul” care a scris despre Biblie. Scriitorul creștin Origene l-a fost și el elev lui Ammonius din Alexandria, fiind la rândul său, profesorul lui Eusebiu; ceea ce sporește confuzia poveștii despre relația lui Ammonius cu creștinismul. În realitate, Ammonius a avut doi elevi pe nume Origene, unul din ei fiind păgân. El le-a fost de asemenea profesor lui Herennius și Cassius Longinus. (N.a.)

222 Porfir, *Viata lui Plotin*, p. 51. (N.t.)

223 Mișcările de renaștere creștină „Evanghelia Prosperității” din Africa și America sunt versiuni ale acestui fenomen. (N.a.)

224 Pentru mai multe informații despre acest subiect, vezi Grayling, *The Age of Genius* (2016), Capitolul 13, passim. (N.a.)

PARTEA A II-A. FILOSOFIA MEDIEVALĂ ȘI FILOSOFIA RENAȘTERII

În conformitate cu ceea ce se spune în Introducere, anume că lucrarea de față este o istorie a filosofiei și nu a teologiei și în lumina faptului că o mare parte din ceea ce s-a dezbătut în perioada medievală a fost mai degrabă teologie, nu filosofie, această secțiune se concentrează asupra acelor aspecte ale gândirii medievale care, în sine și prin influența lor, sunt cele mai semnificative din punct de vedere filosofic.

Principalul motiv al subordonării cvasitotale a filosofiei față de teologie în perioada medievală este acela că, după desființarea Școlii din Atena — Academia Platoniciană — de către împăratul Iustinian în 529 e.n. și interzicerea predării filosofiei „păgâne”, activitatea intelectuală a căzut sub autoritatea Bisericii, iar odată cu trecerea timpului, a devenit tot mai riscant să te îndepărtezi de ortodoxia doctrinară. A face asta putea să atragă și adesea chiar atrăgea după sine cea mai severă sancțiune: pedeapsa cu moartea.

Chiar și atunci când speculația se dedica în întregime și în exclusivitate chestiunilor filosofice, nu exista nicio garanție de siguranță. Dacă ideile cuiva aveau sau păreau să aibă implicații care aruncau o umbră de îndoială asupra unor probleme de teologie sau asupra a ceea ce tabăra câștigătoare la acel moment în luptele doctrinare considera a fi ortodox, riscurile erau la fel de mari. După cum era de așteptat, asta a avut un efect descurajator asupra cercetării.

Problema constă în faptul că acest concept de divinitate — de „zeu” sau „zei” — este extrem de prost definit. Într-adevăr, o mare parte a teologiei susține că el nu poate fi definit sau, dacă este definit (drept, să zicem, „suma tuturor perfecțiunilor” ori ca plenitudinea unui stări precum „bunătatea” sau „iubirea”), atunci nu poate fi înțeles; el „depășește orice înțelegere”. Pentru un anumit gen de privitor sceptic, asta face incomprehensibilă vastitatea literaturii teologice: cum se pot spune atât de multe lucruri în legătură cu ceva despre care nu se poate spune nimic? Dar pentru un gen diferit de privitor sceptic, neclaritățile intrinseci și, probabil, caracterul inefabil al conceptului, în care noțiunile religioase tradiționale de divinitate se schimbă rapid atunci când sunt examinate, explică, de fapt, vastitatea acelei literaturi: din acest unic punct de neclaritate, slujit cu atâta speranță, anxietate, fervoare și tradiție — fără ca măcar o fărâamă din el să fie de vreo importanță literalmente ucigătoare pentru fideli săi — te-ai aștepta ca dezbaterile și dezacordurile să erupă ca un vulcan.

În mod evident, participanții la dezbaterile teologice au expus idei filosofice și, prin maniera în care le-au folosit uneori în demonstrațiile lor, au adus contribuții filosofice (și nu doar teologice) semnificative. Mai mult decât atât, ei au fost obligați să abordeze probleme filosofice centrale — timp, liber arbitru, ideea de bine — din perspectiva lor teologică. Cum poate exista răul în lume, de vreme ce ea a fost creată de un zeu bun? Cum poate exista timp, dacă zeul este etern sau chiar în afara timpului? Dacă zeul poate să prevadă viitorul, fiind omniscient, atunci cum poate fi explicat liberul arbitru? Aceste aspecte ale gândirii în perioada medievală — unde filosofia apare din sau înrăurește gândirea teologică — sunt cele pe care le cercetăm acum.

E bine să ne amintim că aproape toți filosofi au cunoscut opera, ideile și teoriile câtorva dintre filosofi de dinaintea lor. Ei au construit pe ideile predecesorilor ori le-au respins, ori le-au îmbogățit sau le-au depășit cu perspective noi; dar, indiferent de ce au făcut, opera lor este legată de o conversație neîntreruptă. De asemenea, e bine să fim conștienți de distanțele temporale care s-au scurs între figurile discutate aici și peste tot în această carte. Augustin a

trăit la șapte sute de ani după Aristotel; Anselm a trăit la șase sute de ani după Augustin; Toma d'Aquino a trăit la două sute de ani după Anselm. Prin urmare, 1 500 de ani l-au separat pe Toma de Aristotel, a cărui operă — o parte substanțială a ei, redescoperită cu puțin înainte de epoca lui d'Aquino — a fost atât de importantă pentru el. În acele mari intervale de timp, sute de alți gânditori și scriitori, și mii de profesori și elevi au discutat și interpretat ideile filosofilor importanți. Așa că numele excepționale menționate în aceste pagini chiar asta sunt. excepționale — ridicându-se precum piscurile munților deasupra unui lanț întins de dealuri.

Două lucruri ne ajută să înțelegem istoria filosofiei medievale: influențele lui Platon și Aristotel și metodele dezbaterii filosofice și teologice dezvoltate în perioada Evului Mediu târziu, în secolele al XII-lea și al XIII-lea.

Asemenea feluriilor teologi creștini timpurii, cunoscuți sub numele de „Părinții Bisericii”, Augustin a fost și el influențat de Platon, preponderent prin intermediul neoplatonismului, dar și prin dialogul târziu *Timaios*, pe care comentatorii creștini l-au considerat atrăgător fiindcă oferea o cosmologie interpretabilă în maniere compatibile cu scriptura. Secole întregi, Aristotel a fost puțin cunoscut, și atunci doar prin traduceri ale câtorva dintre scrierile sale despre logică, de exemplu, cele făcute de Boethius. Sau poate ar fi mai corect să spunem că Aristotel era puțin cunoscut de creștinătatea europeană, deoarece lucrările lui nu au încetat să fie cunoscute în rândul creștinilor sirieni, acesta fiind motivul pentru care, în primele trei secole de după cucerirea arabă a Orientului Mijlociu, filosofia sa a putut fi asimilată de cultura intelectuală islamică. Mai multe lucrări ale lui Aristotel au fost traduse în arabă și, în scurtă vreme, au apărut doi mari comentatori ai operei lui: Avicenna (Ibn Sina, 980–1037) și Averroes (Ibn Rushd, 1126–1198). Lor li s-ar putea adăuga gânditorul evreu Moise Maimonide (1135–1204), născut ca și Averroes la Cordoba, în Spania, și el un comentator al lui Aristotel și, prin aceasta, unul care a contribuit la mișcarea intelectuală care a declanșat un val de interes față de Aristotel în creștinătatea europeană în secolul al XII-lea.

Ca urmare a acestui interes, traduceri în latină ale unor importante lucrări uitate ale lui Aristotel au început să apară în număr considerabil în secolul al XII-lea, mai ales în cea de-a doua jumătate a acestuia: printre ele *Etica*, *Politica*, *Fizica* și *Metafizica*. Comentariile lui Avicenna și Averroes au fost și ele traduse, iar cele ale ultimului s-au dovedit deosebit de influente în unele cercuri. Acest lucru a creat o dificultate: interpretarea averroesiană a lui Aristotel era de așa natură încât intra în conflict cu aspecte importante ale doctrinei creștine, nu în ultimul rând cu privire la crearea lumii și natura sufletului. Au apărut discuții aprinse cu privire la întrebarea dacă creștinii ar putea, ba chiar ar trebui, să țină seama de un filosof păgân. În cea mai mare parte a primei jumătăți a secolului al XII-lea s-a pus problema interzicerii studierii operei lui Aristotel de către Biserică. În 1231, Papa Grigore al IX-lea a numit o comisie pentru a analiza problema. Sub Siger de Brabant, la Universitatea din Paris erau proaristotelieni și averroisti înflăcărați. De cealaltă parte, erau partizanii lui Bonaventura, conducătorul franciscanilor, care susținea că ideile lui Aristotel erau incompatibile cu creștinismul și care, prin urmare, se poziționa în favoarea lui Platon.

Disputa a fost rezolvată de Toma d'Aquino (1225–1274), care a văzut astfel o cale pentru ca propriul entuziasm față de Aristotel să fie compatibil cu dogma bisericii. El a susținut că interpretarea averroistă a lui Aristotel era greșită și a oferit în locul ei propria-i interpretare. Prin scrierile sale magistrale, a făcut din aristotelism filosofia oficială a bisericii. Cunoscută ca tomism, după numele lui d'Aquino, ea este în continuare filosofia oficială a Bisericii Romano Catolice.

Cel de-al doilea punct privește metoda. În prima jumătate a secolului al XII-lea, un episcop al Parisului și profesor la universitatea din oraș, Pierre Lombard, a editat o compilație de texte biblice și exegetice intitulată *Cartea sentințelor*. Ea a devenit imediat un manual pentru studenții la teologie; participarea la cursurile dedicate acestei cărți era o cerință pentru obținerea diplomei și oricine dorea să progreseze la nivelul de master în teologie trebuia să scrie un comentariu despre ea. Așa au stat lucrurile până în secolul al XV-lea și atât compilația, cât și rolul ei central în cadrul curriculumului au format natura dezbaterii teologice și filosofice din acea perioadă.

Alături de *Sentințe* s-a dezvoltat o tradiție a învățării prin intermediul disputației, o dialectică de tip întrebare și răspuns care constituia atât o metodă de predare, cât și una de examinare. O versiune a acestei metode, numită disputație quodlibetică (*quodlibet* înseamnă, de fapt, „orice face plăcere”), presupunea ca un cărturar să accepte provocarea de a răspunde la orice întrebare care i se punea într-un forum public. Scrierile quodlibetice au fost acelea care abordau chestiunile standard larg dezbătute inclusiv cele controversate și problematice, de care erau interesați deopotrivă cărturarii și profanii.

Un ultim punct introductiv: de dragul organizării și aderând destul de strict la clasificările istorice obișnuite, consider perioada medievală ca începând cu secolul al V-lea și culminând în prima parte a secolului al XIV-lea, iar perioada modernă, ca începând la sfârșitul secolului al XVI-lea, perioada cuprinsă între ele — din primele decenii ale secolului al XIV-lea și până la sfârșitul secolului al XVI-lea — purtând numele de „Renaștere”. Unii istorici ai culturii consideră că Renașterea, sub eticheta de „Renaștere nordică”, se întinde până în secolul al XVII-lea.

Deși aceste etichete sunt simple convenții, uneori rudimentare și înșelătoare, ele sunt realmente convenabile pentru că surprind cel puțin câteva trăsături importante ale perioadelor pe care le jalonează. E greu să ni-l imaginăm pe Machiavelli trăind — supraviețuind — în, să zicem, creștinismul secolului al XII-lea; e imposibil să ne imaginăm explozia de interes față de magie, alchimie și alte științe oculte din secolul al XVI-lea, care a condus, așa cum s-a întâmplat în secolul al XVII-lea, la mari progrese în știință, ca fiind posibilă înainte de Reformă, a cărei dată de naștere o reprezintă momentul în care Martin Luther și-a agățat tezele pe ușa bisericii din Wittenberg, în 1517. Însă controlul religios al gândirii și cercetării sau amestecul religiei în aceste domenii era încă suficient de mare la începutul secolului al XVII-lea — să ne amintim că în 1632 Galileo a fost trimis în judecată de Vatican pentru că a expus perspectiva heliocentrică a lui Copernic asupra universului — pentru ca perioada dintre Augustin și sfârșitul secolului al XVI-lea să fie considerată ca un întreg.

Cu toate acestea, în perioada Renașterii, așa cum este ea nominalizată aici, nu există decât un singur gânditor a cărui operă rămâne în filosofie ca obiect de studiu și acela e Machiavelli. Ceilalți, responsabili, așa cum au fost în mai mică sau mai mare măsură, de platonismul, umanismul și, în anumite cazuri, de ocultismul epocii, precum Leonardo Bruni, Nicolae din Cusa, Leon Battista Alberti, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Thomas Morus, Erasmus din Rotterdam, Francesco Guicciardini, Michel de Montaigne și Giordano Bruno, nu sunt acum citați ca filosofi. Prin urmare, cu excepția lui Machiavelli, voi discuta mai degrabă teme (umanism, platonism) asociate cu numele acestor personalități, decât operele lor în sine.

FILOSOFIA ÎN EVUL MEDIU

AUGUSTIN (354–430)

Sfântul Augustin din Hippona, cum este el cunoscut în cercurile eclesiastice, s-a născut în provincia romană Numidia, regiune cunoscută astăzi sub numele de Algeria. Mama sa, Monica, era creștină și l-a crescut ca pe un creștin, deși, în adolescență, pe când era student, a devenit maniheist. S-a reconvertit la creștinism după ce a împlinit treizeci de ani, ducând o viață tipică tinerilor educați; a avut multă vreme o amantă, cu care a avut un fiu și — după cum ne spune în *Confesiuni* — s-a bucurat atât de mult de păcatele sale, încât, atunci când a început să se roage prima dată să devină bun, a adăugat „dar nu chiar imediat” ²²⁵

Odată convertit, Augustin s-a dedicat problemelor filosofice pe care credința sa îl obliga să le discute, îndeosebi problema răului, a liberului arbitru și a predestinării. El fusese atras de filosofie cu mult timp înainte, citind dialogul acum pierdut al lui Cicero, *Hortensius sau despre filosofie*, așa că problemele ridicate de teologie i-au devenit rapid evidente.

Pe lângă oferirea de soluții la probleme filosofice care puneau în discuție religia, Augustin a slujit bine Biserica și în alte privințe, nu în ultimul rând, oferind metode de a face mai acceptabile învățăturile ei într-un imperiu în care creștinismul concura cu tradițiile de gândire mai vechi care nu cereau acceptarea miracolelor factuale în opoziție cu cele simbolice și nu cereau la fel de multă abnegație etică. În anul 313, creștinismul fusese legalizat de împăratul Constantin prin Edictul de la Milano și apoi, în anul 380, fusese proclamat religia oficială și singura acceptată în Imperiul Roman de către împăratul Theodosius I, prin Edictul de la Salonic — o cucerire foarte rapidă. Protejarea creștinismului de către Constantin și, în cele din urmă, convertirea lui la religia creștină contribuiseră la popularitatea sa în rândul nobililor și al patricienilor bogați ai imperiului, care, însă, erau mai mult decât îngrijorați de anumite aspecte ale credinței pe care o îmbrățișau acum. Pe de-o parte, scripturile spuneau că mai ușor este să treacă o cămilă prin urechile acului, decât să intre bogatul în împărăția lui Dumnezeu. Pe de alta, ele încurajau la iubirea dușmanului, promovau pacea și întoarcerea celuilalt obraz — o perspectivă aparent pacifistă —, deși Roma era un puternic imperiu militar. Augustin a oferit soluții în ambele situații; el a spus că, faptul de a da pomană săracilor ajută ca sufletele acestora din urmă să ducă sufletele celor bogați în ceruri și că parabola centurionului care l-a rugat pe Iisus să-i vindece fiul dovedea că Iisus accepta armata. Cu toate acestea, spre cinstea sa, Augustin a abordat și problema unui „război just”, oferind baza teoriei războiului just a lui Toma d'Aquino, nouă secole mai târziu.

Maniheismul, doctrina îmbrățișată de Augustin înainte de convertirea la creștinism, a fost o mișcare fondată de un oarecare Mani sau Manes, care a trăit cu aproape un secol înainte de Augustin. Mani — acesta nu este numele său, ci un titlu ce s-ar traduce aproximativ prin „Cel Luminat” — s-a născut în sudul Babiloniei, dar a trăit și a predicat mai cu seamă în Persia. Învățătura sa a fost o combinație de dualism zoroastrian, etică budistă și folclor babilonian, la care se adăugau fragmente de creștinism gnostic. El afirma că universul este teatrul unei mari lupte între două principii, Binele și Răul, primul fiind principiul luminii, cel de-al doilea, principiul întunericului. Principiul Binelui este „Tatăl Maiestății”, principiul Răului este „Regele Întunericului”. Acesta din urmă are cap de leu și patru picioare, altminteri este jumătate pește și jumătate pasăre. Cele două Principii ar fi coexistat pașnic, dacă Regele Întunericului nu ar fi decis să invadeze Tărâmul Luminii. Ca răspuns la această invazie, Tatăl Maiestății „a emanat-o” pe Mama Vieții, care, la rândul ei, a emanat Primul Bărbat, care, la rândul lui, a emanat câțiva fii și a strâns o armată. A urmat un set lung și complex de evenimente, cu numeroase alte emanații, inclusiv un Mesager și suita de virgine aferente. Cosmologia și istoria universală maniheistă capătă proporții epice, iar lucrul surprinzător în privința lor este faptul că Mani a pretins că erau în întregime o întrupare a rațiunii, total lipsite de fantezie și misticism (el a criticat creștinismul pentru elementele sale miraculoase și mistice).

Prin urmare, ar putea părea ciudat că Augustin, dată fiind capacitatea sa intelectuală, s-a numărat printre adepți; elaborata structură maniheistă trebuie să i fi părut cu siguranță fantezistă.²²⁶ Prin comparație, imaginea creștină i s-a arătat relativ sobră. Însă imaginea creștină nu era nici ea, după cum am indicat deja, lipsită de probleme. La mijloc se aflau probleme importante de doctrină, legate, în special, de opoziția dintre versiunea romană, donatistă și ariană a creștinismului. Aceste conflicte doctrinare tulburau credința prin contradicții, lupte pentru putere, acuzații și contraacuzații de erezie și abatere de la normă; lucruri tipice în aceste domenii. Dar acestea sunt chestiuni de teologie și dogma; ceea ce ne interesează aici sunt problemele filosofice pe care le ridică creștinismul.

Una era problema răului. Ea este formulată simplu: dacă Dumnezeu e bun și a creat lumea, cum poate ea să includă răul? Augustin a dat un răspuns în cartea sa *De libero arbitrio*. Mai întâi, el face distincția între răul pe care îl provoacă oamenii și răul pe care îl suferă. Acesta din urmă este cauzat de Dumnezeu, ca pedeapsă pentru păcate; căci dacă păcatele nu sunt pedepsite, ele ar putea în final să depășească ceea ce este bun. Așa ca suferințele impuse de Dumnezeu fac lumea un loc mai bun și îi încurajează pe păcătoși să se căiască.

Aceasta duce la ideea că un zeu care impune suferința ca pedeapsă pentru păcat este un zeu just, și nu neapărat unul bun. N-ar trebui însă ca un zeu bun să fie milostiv — mila subminând uneori justiția? Mai mult decât atât: cum rămâne, de exemplu, cu suferința copiilor mici atinși de boală? Aceasta nu e o chestiune de dreptate, pentru că ea nu poate fi o pedeapsă pentru păcat. Augustin răspunde (în *De vera religione*) că suferința copiilor mici este bună pentru noi ceilalți în diverse feluri și că, oricum, bebelușii vor fi răsplătiți în cele din urmă pentru suferințele lor.

Cuin rămâne însă cu răul pe care îl fac oamenii? Cum poate permite Dumnezeu să se întâmple asta? Conform anumitor păreri, Dumnezeu consideră că o lume în care oamenii au liber arbitru, dat fiind că a avea liber arbitru are ca rezultat faptul că oamenii păcătuiesc, este o lume mai bună decât una în care nu există nici libertate, nici păcat. Alții sugerează că Dumnezeu nu e suficient de puternic pentru a-i opri pe oameni să păcătuiască. Perspectiva lui Augustin este de fapt o versiune a primului punct de vedere, nu din motivul comparativ că acesta ar face lumea „mai bună”, ci din motivul superlativ că face lumea *perfectă*. „Când cei care nu păcătuiesc au parte de fericire, universul este perfect; și când cei care păcătuiesc au parte de nefericire, universul este de asemenea perfect.”²²⁷ Din păcate, după cum știm cu toții, lumea nu este perfectă; asta, probabil, din cauza faptului că este populată de atât de mulți păcătoși fericiți.

Perspectiva lui Augustin asupra răului trebuie pusă în concordanță cu ideea că toți ne naștem păcătoși din cauza Căderii (acesta fiind păcatul lui Adam și al Evei — a nesupunerii — din Grădina Edenului). Dar se poate realiza eliberarea de păcatul originar, mai întâi prin botez și apoi prin iertări periodice pentru păcatele comise pe parcursul vieții. Augustin nu pare să fie adeptul acestei opțiuni, vorbind în schimb despre „har” ca fiind cel care îi permite unui om să trăiască neprihănit. Însă asta ridică problema faptului că nicio persoană care nu a primit harul nu este *capabilă* să trăiască fără de prihană — și, prin urmare, dacă astfel de oameni suferă ca pedeapsă pentru păcatele lor, ei sunt tratați incorect.

Afirmând că răul comis de oameni este rezultatul faptului că au liber arbitru, Augustin trebuie să ofere o descriere a liberului arbitru însuși. Comentând despre relele pe care le fac oamenii și despre revolta lui Lucifer, el îl exonerează pe Dumnezeu de a fi cauza ultimă a acelor rele — așa cum ar părea, având în vedere rolul lui de creator al agenților care le au comis: el i a creat cu o înclinație către păcat, iar omnisciența lui s-ar putea să l fi avertizat asupra faptului că vor acționa în felul acesta, spunând că sursa relelor sunt păcătoșii înșiși. Asta sugerează că nimic situat în afara păcătoșilor nu îi face să păcătuiască: actele păcătoase încep înăuntrul lor, fapt care acordă ființelor umane un loc special în lanțul causal, fiind ele însele cauze prime sau originare. Numai că această perspectivă este incompatibilă cu ceea ce Augustin ar trebui altminteri să accepte: și anume că șarpele a convins-o pe Eva, iar Eva l a convins pe Adam să mănânce fructul oprit — ceea ce înseamnă că sursa păcatului pe care l au săvârșit se află în afara lor. Este incompatibilă și cu ceea ce el spune în altă parte despre Dumnezeu, care înclină sau mișcă inimile oamenilor să facă bine, în calitate de instrumente

ale mlei sale, sau să comită rele, ca instrumente ale pedepsei pe care vrea să o administreze. Pentru că, în ciuda afirmațiilor lui Augustin, aceasta din urmă îl face pe Dumnezeu cauza relilor pe care le comit oamenii.

Prin urmare, apare și chestiunea dificilă a predestinării și preștiinței, care ar părea să fie atributele omniscienței. În mod evident, ea contrazice liberul arbitru și voința umană. În plus, îl pune pe Augustin în fața unor probleme insurmontabile legate de timp. În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin spune că „Dumnezeu cuprinde într-o privire sigură și veșnică tot ce se întâmplă în timp, fie el viitor, prezent sau trecut... Cunoștințele lui despre cele trei timpuri nu se schimbă precum ale noastre, căci pentru el nu există schimbare”. Această afirmație este incompatibilă cu cea pe care o face în *Confesiuni*, și anume că viitorul nu există; acolo el spune că prezicerea este o chestiune ce ține de observarea semnelor și a simptomelor vizibile în prezent, care sugerează cum urmează să se petreacă lucrurile, implicând presupuziția că este fals să spunem că viitorul poate fi văzut, deoarece „viitorul nu există încă și dacă nu există încă înseamnă că nu există deloc”.²²⁸ Acesta a fost un argument împotriva clarvăzătorilor și a vrăjitoarelor care pretindeau că ghicesc viitorul, dar servește ca argument și împotriva preștiinței divine. Cealaltă doctrină a lui Augustin, potrivit căreia pentru Dumnezeu viitorul nu este viitor, ci i se înfățișează alături de prezent și de trecut, întrucât pentru el toate timpurile sunt unul singur, tot nu ajută; fiindcă, din perspectiva noastră, asta ar însemna că există un viitor care, din perspectiva prezentului nostru, deja există, contrar negării lui de către Augustin.

Cu toate acestea, o problemă interesantă pe care o ridică Augustin este aceea că, deși vorbim de trecut, prezent și viitor, ceea ce înțelegem prin ele este că fiecare se raportează la momentul prezent. El spune că nu știe ce este timpul însuși: de-mi ceri să ne întâlnim mâine la o anumită oră, pot face asta, spune el, dar de mă întrebi ce-i timpul, nu am niciun răspuns. Însă această problemă a fost una importantă pentru el, servindu-i la a-l scoate pe Dumnezeu în afara timpului și a a le oferi un răspuns celor care întreabă: „Ce făcea Dumnezeu înainte de a fi creat cerul și pământul?”²²⁹ Fiindcă cei care întreabă asta pot apoi să întrebe: „Dacă nu făcea nimic și nu lucra, de ce nu a rămas așa în continuare; la fel și în trecut s-a abținut mereu de la orice lucrare? Sau poate că nu este etern?”²³⁰ Răspunsul lui Augustin este că Dumnezeu e „situat în afara timpului”.²³¹ Și, mai mult decât atât, înainte ca Dumnezeu să facă „timpurile” (prezent, trecut și viitor), timpul însuși nu a existat.²³²

În diversele sale scrieri menite să explice teologia creștină, Augustin a anticipat câteva idei filosofice care s-au remarcat mai târziu. După cum spuneam mai devreme, cugetările sale despre războiul just i-au oferit lui Toma d’Aquino material pentru dezvoltarea unei teorii a războiului just; el anticipează „argumentul ontologic” al lui Anselm privind existența lui Dumnezeu; și vine cu 1 200 de ani înaintea lui Descartes cu o versiune a lui „Gândesc, deci exist” — el spune *Fallor ergo sum*, „Greșesc, deci exist”, cu toate că această idee apare înaintea lui la Plotin, iar înainte de Plotin, la Aristotel. De fapt, Augustin a fost atât de fascinat de această idee, încât a repetat-o de șapte ori în diverse lucrări. Aproape sigur Descartes a aflat de ea pe vremea când era elev la La Flèche, școală ai cărei profesori iezuiți erau admiratori ai lui Augustin.

Și, în cele din urmă, observațiile lui Augustin despre felul în care copiii își însușesc limbajul sunt citate de Ludwig Wittgenstein la începutul *Cercetărilor filosofice* — ca o perspectivă greșită. Pe de altă parte, unii sunt înclinați să spună că, dintre toate lucrările lui Augustin, nimic nu depășește farmecul primelor părți pur autobiografice ale *Confesiunilor* sale.

BOETHIUS (477–524)

Anicius Manlius Severinus Boethius a fost un aristocrat roman creștin, care s-a născut chiar în perioada de sfârșit a Imperiului Roman de Apus; ultimul împărat al Imperiului Roman de Apus, Romulus Augustus, fusese detronat cu un an înainte de nașterea lui Boethius. Noul conducător al Italiei, cuceritorul ostrogot Teodoric, era însă un om civilizat, care fusese

educat la Constantinopol și care și a dorit ca modul de viață roman să continue aproape la fel ca înainte, astfel că Boethius și familia lui au trăit la Roma așa cum ar fi făcut o și în timpul imperiului.

Boethius a fost educat în cea mai bună manieră romană cu putință; vorbea greaca și latina și și ar fi continuat viața liniștită de erudit, studiind și traducând opere filosofice clasice, dacă nu ar fi acceptat o poziție înaltă la curtea lui Teodoric, la Ravenna. Această alegere a fost însă o greșală; centrele de putere arbitrară sunt periculoase. După cum povestește în *Consolarea Filosofiei*, a fost arestat și judecat atât pentru trădare, cât și pentru că ar fi practicat inagia, acuzații foarte probabil inventate în urma unei intrigi de curte. Se presupune că a fost executat, însă nu înainte de a fi terminat *Consolarea Filosofiei*, cartea pentru care este cel mai bine cunoscut.

Sarcina ambițioasă pe care Boethius și-a asumat-o în tinerețe a fost să traduca și să scrie comentarii la toate operele lui Platon și Aristotel. Până la urmă, el a reușit să și termine lucrările despre *Categoriile* și *De interpretatione* ale lui Aristotel și a scris de asemenea comentarii la *Isagoge*le lui Porfir și la *Topica* lui Cicero. A fost autorul unor manuale de aritmetică și logică și, în pofida faptului că a produs o lucrare de teologie intitulată *Opuscula Sacra*, principala sa pasiune a fost logica, fiind discipolul lui Porfir în acest domeniu.

În *Isagoge*, Porfir ridică o serie de întrebări despre *universalii* — proprietățile sau calitățile pe care multe lucruri particulare le pot avea în comun, precum roșeața, rotunjimea sau calitatea de a fi om —, doar pentru a abandona apoi discuția despre ele, ca fiind prea dificilă pentru o lucrare introductivă. El selectează însă întrebările care trebuie să primească răspuns. Universalii există separat de particularele care le reprezintă? Sau nu există decât lucruri particulare, universalii nefiind altceva decât simple concepte, nume pe care le aplicăm unui număr de particulare diferite, pentru a atrage atenția asupra asemănărilor lor? Dacă universalii există cu adevărat separat de particulare, sunt ele corporale (fizice) sau necorporale și, în ambele cazuri, cum le reprezintă particularele? Este aceeași problemă cu care s-a confruntat și Platon în privința relației Formelor cu particularele, așa cum este ea discutată în *Parmenide*.

Boethius a susținut că universalii nu sunt lucruri care există în mod independent, dar că ar fi greșit să credem că ele sunt simple concepte lipsite de conținut, după cum susținuseră cei care credeau că, dacă universalii nu sunt lucruri care există în mod independent, a vorbi despre ele înseamnă, așadar, a vorbi despre nimic. În schimb, el a adoptat perspectiva aristoteliană conform căreia universalii există, însă întotdeauna și numai în particularele care le exemplifică. Ele sunt universale în gând, dar particulare în existența lor concretă: „este universal într-un fel, când este gândit, și singular în alt fel, când este simțit în lucrurile în care a fost”. Această perspectivă este conformă cu cea a nominaliștilor din filosofia medievală ulterioară, pentru care problema universaliiilor a fost un subiect atât de important, încât oamenii s-au încăierat din cauza ei.

Boethius a adoptat o poziție similară cu cea a lui Augustin în problema liberului arbitru, în lumina omniscienței și preștiinței divine. Argumentul pentru incompatibilitatea liberului arbitru cu preștiința lui Dumnezeu este acela că, dacă Dumnezeu cunoaște viitorul, viitorul trebuie să fie fixat dinainte și, prin urmare, nu poate exista un astfel de lucru precum liberul arbitru. Dar dacă tot ceea ce fac muritorii e inevitabil și nu pot face altfel, atunci ei nu pot fi laudați sau pedepsiți pentru ceea ce fac. Soluția, spune Boethius, este să înțelegem că Dumnezeu nu este în timp, ci în eternitate și tot ceea ce noi, muritorii, concepem în termeni temporali — trecut, prezent și viitor —, pentru el nu este decât prezent.

La asta s-ar putea ridica obiecția că muritorii nu sunt scutiți de lipsa de libertate prin această idee a relației lui Dumnezeu cu timpul, căci dacă Dumnezeu poate vedea ceea ce, din perspectiva unui muritor, se află în viitor, muritorul nu poate face altceva decât ceea ce se întâmplă în acel viitor. Boethius răspunde că inevitabilitatea viitorului, așa cum îl vede Dumnezeu, este o necesitate doar în raport cu Dumnezeu și nu cu muritorul al cărui viitor este. Asta impune o distincție între două genuri de necesitate, una aplicându-se în mod divin, iar cealaltă nu. Ce înseamnă asta, dacă înseamnă ceva, este neclar.

După cum observăm în legătură cu Augustin, cele două alternative la contradicția între preștiința omniscientă a lui Dumnezeu și necesitatea ca muritorii să aiba liber arbitru, astfel încât să poată alege dacă păcătuiesc sau nu, sunt următoarele: fie negi preștiința (și prin urmare omnisciența) lui Dumnezeu, fie negi liberul arbitru al muritorilor. Niciuna nu este pe gustul teologiei tradiționale. Boethius ar mai fi avut o opțiune, dacă ar fi ales să urmeze calea greacă clasică de a trata chestiunea destinului, care, la rândul ei, sugerează că destinele sunt fixate și inevitabile. Asta înseamnă să adopți punctul de vedere traumatizant că, oricare ne ar fi soarta și în ciuda faptului că ea este fixată și inevitabilă, vom fi oricum pedepsiți sau răsplătiți pentru ea. Gândiți-vă la Oedip, a cărui soartă a fost să și ucidă tatăl și să se căsătorească cu mama sa, cu care să aibă după aceea copii. El își urmează destinul, neștiind că face asta și nefiind capabil să-l evite, chiar dacă ar fi știut. Și a fost sever pedepsit.

Consolarea Filosofiei a lui Boethius este o lucrare meritorie din punct de vedere literar, luând forma unui dialog, într-o combinație de proză și versuri, între Boethius, care își așteaptă moartea în închisoare, și Filosofie, întruchipată de o femeie. El este disperat din cauza ghinionului neașteptat și teribil care l-a lovit; ea îi oferă consolare — dar nu într-o manieră compătimitoare. Mai exact, îi amintește că fericirea lui este în altă parte decât în șansele și schimbările norocului lumesc. Boethius se plânge că soarta sa dovedește că cei buni suferă, pe când cei răi prosperă, iar Filosofia spune că îi va dovedi că acest lucru nu este adevărat.

Ea începe, așa cum o face o mare parte din tradiția filosofică, arătând distincția între bunurile pământești, precum bogățiile și statutul, și adevăratele bunuri ale virtuții și iubirii. Pe acestea din urmă, Boethius nu le-a pierdut. Prin urmare, chiar dacă și-a pierdut averea și puterea, nu a pierdut ceea ce aduce adevărata fericire. Apoi ea afirmă că fericirea și bunătatea sunt același lucru, așa încât cei răi, prin faptul că nu sunt buni, sunt cu necesitate nefericiți.²³³ Și, în final, afirmă că tot ce se întâmplă este rezultatul providenței lui Dumnezeu și că suferința și nefericirea aparente servesc, de fapt, unui scop mai înalt, care s-ar putea să nu fie vizibil în momentul suferinței.²³⁴

În acest punct, Boethius crede că prinde Filosofia pe picior greșit. Ah, spune el: prin urmare, dacă totul se arată celor buni prin providența lui Dumnezeu înseamnă că totul se petrece din necesitate; așadar, nu există liber arbitru.²³⁵ Filosofia dă în mare măsură același răspuns ca mai sus — că Dumnezeu este în afara timpului și, prin urmare, viitorul și trecutul sunt deopotrivă prezent pentru el.²³⁶

Comentatorii lui Boethius remarcă faptul că el pune Filosofia păgână să consoleze un creștin: Cum poate un creștin să accepte asta? se întreabă ei. Unii răspund că Boethius a demonstrat neputința Filosofiei de a oferi consolare la fel de bine cum o face creștinismul — ceea ce înseamnă că lucrarea *Consolarea Filosofiei* este una de o ironie elaborată. Dar a crede asta este mai degrabă un efort de imaginație; perspectivele pe care le oferă Filosofia concordă cu cele în favoarea cărora Boethius aduce argumente altundeva.

În plus, nici succesorii lui Boethius în gândirea medievală nu l-au considerat un ironist. Alături de Aristotel și Augustin, el este o figură dominantă în tradiția al cărei reprezentant a fost; timp de secole, scrierile sale au fost o sursă standard pentru studiul logicii, dar *Consolarea* a depășit ca importanță și influență până și aceste opere. Ea a fost citită, admirată, tradusă și imitată până în secolul al XVIII-lea.

ANSELM (1033–1109)

Arhiepiscopul Anselm de Canterbury nu era englez, ci fiul unei familii aristocratice din Aosta, Italia. În adolescență a încercat să devină călugăr, dar tatăl său nu i-a permis. După moartea acestuia din urmă, a dus o viață de pribegie, călătorind prin Italia și Franța, până când, la vârsta de douăzeci și șapte de ani, a decis să renunțe la moștenirea sa laică și să fie tuns în monahism, alegând să intre în ordinul benedictinilor, la abația Bec din Franța.²³⁷ A devenit abatele ei și, în perioada în care a condus-o, a făcut din ea una dintre școlile de frunte ale Europei, atrăgând studenți din numeroase țări.

După ce normanzii au cucerit Anglia în 1066, abația Bec a fost înzestrată cu proprietăți în noile teritorii, așa că Anselm a trecut Canalul Mânecii pentru a le vizita. A fost numit succesor al arhiepiscopului Lanfranc de Canterbury, dar inițial poziția i a fost refuzată de William al II-lea (William Rufus), care voia veniturile de la Canterbury pentru el. Abia când Rufus, crezându-se pe moarte, l-a rugat pe Anselm să i dea ultima împărtășanie, i s-a permis acestuia să preia funcția de arhiepiscop. Asta s-a petrecut într-o perioadă de frământări în sânul Bisericii, care, la vremea aceea, avea doi papi aflați în conflict unul cu celălalt.

William a supraviețuit atât bolii, cât și satisfacției de a-l avea pe Anselm ca episcop de Canterbury. Cei doi bărbați au fost aproape tot timpul în conflict, iar certurile au continuat între Anselm și Henric I, succesorul lui Rufus. Victoria — după două perioade de exil și alte controverse — i a revenit în cele din urmă lui Anselm, care a reușit să asigure independența Bisericii față de coroană și supremația Abației Canterbury asupra celei din York; antipatia dintre cei doi arhiepiscopi, de Canterbury și de York, a fost sursa unei dispute aprinse, care a durat o mare parte din perioada cât Anselm a ocupat această funcție.

Pe parcursul agitatei și tumultuoasei sale vieți publice, Anselm a reușit să găsească timp să reflecteze și să scrie. Cele mai multe dintre lucrările sale au fost lucrări de teologie complexă, dar însoțite de o filosofie mult mai densă și mai complexă. Reputația scolasticii — „filosofia școlilor”, un nume generic pentru filosofia medievală — bazată pe operarea unor distincții logice și fine nu este nemeritată și își găsește exemplificarea în Anselm. De pildă, în privința cuvintelor ce pot funcționa fie ca substantive, fie ca adjective, el întreabă dacă acestea se referă la o substanță sau la o calitate. Pentru a rezolva problema, a făcut distincție între *semnificație* și *denumire* — înțelese mai degrabă ca „desemnare” și respectiv „descriere” — și a spus că un termen precum „roșu” semnifică un lucru, și anume *roșeața*, dar că se aplică mai multor lucruri: bile roșii, nasuri roșii, steaguri roșii. Mai mult decât atât — și asta e o observație simpatică — deși roșu semnifică „roșeață”, termenul nu „apelează” sau exemplifică roșeața; pentru că „roșeața” nu este ea însăși roșie, tot așa cum „a fi un om” nu înseamnă un om.

Un alt exemplu este argumentul său că adevărul a existat dintotdeauna — o temă importantă pentru teologie, după cum vedem și în cele ce urmează. Să presupunem că adevărul nu a existat dintotdeauna. Atunci, înainte ca adevărul să apară, era adevărat că nu a existat niciun adevăr. Dar asta înseamnă că a existat adevăr înainte să existe adevăr, ceea ce este o contradicție. Prin urmare, supoziția „că adevărul nu a existat întotdeauna” este falsă.

Anselm este cunoscut în special pentru argumentele privind existența lui Dumnezeu, care se găsesc în *Monologion* și *De veritate*, dar mai ales în Capitolul 2 din *Proslogion*. Principalul argument, care caută să dovedească existența lui Dumnezeu prin însăși ideea de Dumnezeu, spune următoarele: conceptul de Dumnezeu este conceptul despre cel mai mare lucru care există, „ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare”. Conceptul acestui cel mai mare lucru este, evident, în „intelectul cuiva”;²³⁸ cineva îl concepe. Dar dacă cel mai mare lucru n-ar fi decât în intelectul cuiva, s-ar putea într-adevăr concepe ceva mai mare decât el, și anume, cel mai mare lucru care există efectiv în realitate. Prin urmare, cel mai mare lucru posibil — Dumnezeu — trebuie să existe cu adevărat.²³⁹

După critica lui Immanuel Kant în secolul al XVIII-lea, acest argument a fost cunoscut sub numele de „argumentul ontologic”. Obiecția lui Kant este că argumentul face ca *existența* să fie o proprietate de același nivel cu orice altă proprietate, cu toate că ea nu este o proprietate, ci o condiție ca ceva să fie capabil să aibă proprietăți. Argumentul spune că „a exista cu adevărat” este o proprietate care face ceva „mai mare” decât ceva care „există doar în minte”. Dar să ne gândim în felul următor: să presupunem că în camera mea este o masă a cărei suprafață e maro și are un metru înălțime. (Cuvântul „este” reprezintă o altă modalitate de a spune „există”.) Acum, eu pot să vopsesc masa într-o culoare diferită sau să tai câțiva centimetri din picioarele ei, iar masa va continua să existe; dar aș putea să schimb existența mesei în non existență, lăsând culoarea sau înălțimea mesei neschimbate? Evident că nu. Cum poate o masă nonexistentă să aibă vreo culoare sau înălțime? Anselm presupunea că, pentru ca cel mai mare lucru imaginabil să fie într-adevăr cel mai mare lucru imaginabil, el trebuie să aibă proprietatea existenței ca mărție esențială; însă argumentul lui Kant spune că, pentru a

avea oricare dintre proprietățile care se consideră că îl fac mare, el trebuie ca să spunem așa să existe „deja”, prin urmare existența nu este o proprietate esențială sau de alt fel.

În orice caz, a spune că ceva nu există ar putea însemna dacă lucrul există să spui un neadevăr, dar asta nu înseamnă să te contrazici. Argumentul ontologic caută să trateze o negare a existenței lui Dumnezeu ca pe o contradicție, în temeiul că existența este o parte esențială a naturii lui. Dar a susține asta este cu totul o problemă de definiție: Anselm se bazează pe o concepție tradițională despre Dumnezeu ca având toate atributele pozitive (și niciunele negative) în grad superlativ; numai că aceasta este o definiție pur stipulativă.

Anselm distinge între „existența în gând” și „existența în realitate”, însă nu duce distincția până la a face diferența între ceva ce are o proprietate în gând și ceva ce are o proprietate în realitate. În sine, acest lucru este fatal pentru argument. Mai mult decât atât, un critic ar putea întreba: Ce te motivează să spui că existența în realitate este „mai mare” decât existența în gând? Ce înseamnă aici „mai mare” înseamnă mai bine? De ce s-ar presupune în mod automat că a fi real este „mai bine” decât a fi doar gândit? Este crima, de exemplu, mai bună când se petrece în realitate, decât atunci când este doar un gând?

Ceea ce este privit de unii drept cel mai eficient argument împotriva lui Anselm a fost oferit de contemporanul său Gaunilo de Marmoutiers, un alt călugăr benedictin. El este cunoscut ca argumentul „insulei pierdute”. În loc de „cel mai mare lucru care poate fi conceput”, Gaunilo a sugerat să ne gândim la „cea mai mare insulă care poate fi imaginată”. Aceasta este o frază absolut pertinentă; o înțelegem; prin urmare, cea mai mare insulă ce poate fi imaginată există în mințile noastre. Dar argumentul lui Anselm ne spune că cea mai mare insulă imaginabilă care există în realitate ar fi mai mare decât cea care există doar în minte. Așadar, trebuie să existe o cea mai mare insulă imaginabilă. Gaunilo a folosit asta pentru a dezvălui absurditatea argumentului lui Anselm.

Savanții dezbat încă argumentul lui Anselm și există astăzi unii filosofi, printre ei și Alvin Plantinga, care încearcă să reformuleze versiuni ale sale, ce vor funcționa fără pic de echivoc. Interesant este că argumentele pentru existența unei zeități nu sunt niciodată cele care conduc oamenii către credințe teiste: în cazul cel mai bun, ele sunt justificări sau argumentări *post facto* pentru ceea ce aproape întotdeauna este un devotament care își are originea în alte

IIUCO

ABÉLARD (1079–1142)

Pierre Abélard este cunoscut în afara istoriei filosofiei pentru celebra și tragică lui poveste de dragoste cu Héloïse. A fost un bărbat deștept, chipeș și charismatic și, ca profesor la Universitatea din Paris, era o celebritate printre studenții de acolo, faima sa fiind atât de mare, încât aceștia veneau din toate colțurile Europei ca să-l asculte. A aflat că unul dintre canonicii laici de la Notre-Dame, pe nume Fulbert, avea o tânără nepoată remarcabilă, care locuia în casă cu el, o femeie inteligentă, educată și frumoasă. Aceasta era Héloïse d'Argenteuil. Abélard a aranjat să stea și el în gazdă la Fulbert și s-a oferit ca îndrumător al fetei.

Inevitabil, cei doi au început o relație; ea a rămas însărcinată și a născut un băiat pe care l-au numit Astrolabe, în onoarea instrumentului științific. Deși Abélard și Héloïse s-au căsătorit în secret, furiosul Fulbert nu s-a împăcat cu gândul; a tocmi oameni care să-l atace pe Abélard și să-l castreze. Când și a revenit de pe urma acestei traume, după ce s-a retras o perioadă în călugărie, Abélard a reînceput să predea și să scrie la o școală monastică asociată cu abația Saint-Denis. Héloïse a intrat și ea călugăriță la Argenteuil, de unde i-a scris lui Abélard scrisori de dragoste emoționante, mărturisindu-i că mai curând l-ar iubi pe el decât pe Dumnezeu și dorindu-și să fie în pat împreună.²⁴⁰ Răspunsurile acestuia, din păcate, sunt serbede și pompoase, sfătuind-o să se poarte ca o bună călugăriță. Cei doi s-au reunit în cele din urmă; Héloïse a fondat o mănăstire de maici numită Paracletus, iar Abélard a devenit abatele ei.

Abélard este o figură filosofică semnificativă dintr-o mulțime de motive, dar mai ales pentru că a avut un rol esențial în forma și maniera scolasticismului înalt abordarea logică,

sistematica a întrebărilor filosofice și teologice și întrepătrunderea celor două. Acest lucru este ilustrat de cartea lui *Sic et Non*, „Da și Nu“, în care așază unul lângă altul texte contradictorii din scriptura și stabilește norme pentru reconcilierea acestora, o regulă principală fiind aceea de a avea grijă la identificarea echivocurilor. Tehnica este concepută pentru susținerea unei abordări logice a întrebărilor problematice. După cum sugerează insistența asupra logicii, Abélard a jucat un rol esențial, alături de Albertus Magnus și de alții, în promovarea influenței nou redescoperitului Aristotel, ale cărui lucrări începuseră de la o vreme să apară în număr tot mai mare în limba latină, unele dintre ele fiindu-i cunoscute lui Abélard.

Abélard este considerat o figură de prim rang printre nominaliști, atât pentru că a respins realismul asociat cu Platon, în chestiunea universalilor, cât și pentru că a oferit o explicație a universalilor ca nume, nu ca lucruri — nume pe care le aplicăm unor lucruri care sunt similare, de pildă, acest trandafir individual și acel trandafir individual, pe fiecare numindu-l „trandafir“, sau care au proprietăți similare, de pildă, roșul acestui trandafir și roșul aceluia, la care, din considerente practice, ne referim ca „roșeață“. Dar nu există pe lume niciun fel de roșeață separat de roșul din fiecare lucru roșu individual, așadar „roșeață“ este pur și simplu un nume, un *nomen*.

Ideea fundamentală care stă la baza nominalismului lui Abélard este că tot ceea ce există este individual și particular. Deși privea individualele ca fiind compuse din formă și materie, a fost aristotelian în privința formei, pe care a văzut-o ca fiind immanentă materiei, altfel spus, ca fiind individuală în raport cu ea și inseparabilă de ea. Rezultă că forma ce „informează“ o cantitate dată de materie nu poate exista decât într-un singur bulgăre de materie odată. O asemenea idee implică faptul că relațiile — „înainte“, „la stânga lui...“, „tată al...“ — există doar pentru că există indivizii care au legături unul cu altul.

Pentru Abélard, logica și semantica reprezintă baza filosofiei. Dacă înțelegem felul cum cuvintele semnifică lucruri și se combină în fraze care, când sunt declarative, denotă dictoane sau propoziții (o „propoziție“ este „ce se spune“ printr-o aserțiune; el recunoște că nu toate formulările enunță propoziții; unele constituie întrebări, comenzi sau expresii ale unor dorințe și așa mai departe), atunci putem înțelege mai bine structura logică a argumentelor. De exemplu, el a arătat că o propoziție condițională de forma „dacă p, atunci q“, unde p și q sunt dictoane sau propoziții, nu este despre condiția de adevăr a lui „p“ sau „q“ luate separat, ci despre relația dintre „p“ și „q“.

Deși a fost influențat de Aristotel, Abélard nu a cunoscut toate operele acestuia și, prin urmare, unele dintre ideile sale dezvoltate independent sunt foarte ne-aristotelice. De exemplu, el nu credea că percepția constă în a avea un *eidolon*, o imagine a unui obiect care pătrunde în mintea cuiva și „formează“ o copie a obiectului. În schimb, a avut o perspectivă mai asemănătoare cu credința „realistului naiv“, anume că privim prin ochii noștri ca printr-o fereastră și că dobândim astfel o comprehensiune inițială a obiectului, căreia imaginația îi furnizează detalii și clarificări, obținând în felul acesta o înțelegere a ceea ce este.

Într-un mod parțial și superficial, teoria percepției a lui Abélard și ideile sale despre etică prefigurează ideile lui Kant; pentru că el spune, așa cum a făcut-o și Kant mai târziu, că întrebarea dacă o faptă este corectă sau greșită e complet rezolvată prin referire la intenția actorului. Dacă intențiile unui actant sunt determinate de iubirea lui pentru Dumnezeu și de dorința de a i se supune, faptele sale sunt bune; în caz contrar, ele sunt rele. Asta face rezultatul faptei irelevant pentru judecarea valorii sale morale, chiar dacă, contrar scopului actantului, ea provoacă daune sau nenorociri. Un corolar imediat al acestei concepții este acela că voința trebuie să fie liberă, altfel nu putem fi lăudați sau blamați pentru ceea ce intenționăm. În lucrarea *Un dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, filosoful — un stoic — susține că fericirea poate fi atinsă în această viață urmând cu succes calea virtuții; creștinul lui Abélard afirmă că fericirea ultimă poate fi atinsă doar în viața de apoi.

TOMA D'AQUINO (1225–1274)

Sfântul Toma d'Aquino, cum e cunoscut în cercurile religioase, este, de departe, cel mai mare filosof și teolog al perioadei medievale. Combinația sa de teologie și filosofie

supraviețuiește astăzi sub numele de „tomism“, care este încă predat în universitățile și colegiile catolice drept filosofia oficială a acestei religii.

Descendent al unei familii aristocratice din Aquino, localitate situată în regiunea din Italia cunoscută astăzi sub numele de Lazio, Toma a fost educat la școala abației benedictine de la Monte Cassino și apoi la Universitatea din Neapole. Familia sa a dorit ca el să se alăture marelui, rafinatului și vechiului ordin benedictin, potrivit cu obârșia sa; dar, pe când era student la Neapole, a intrat sub influența unui recrutor aflat în slujba dominicanilor, un ordin relativ nou de călugări cerșetori, fondat cu scopul de a se opune ereziei și angajat cu înverșunare în forjarea instrumentelor intelectuale pentru a face asta (foarte asemănător cu ordinul iezuiților, care a fost creat, trei secole mai târziu, pentru a lupta împotriva Reformei protestante din secolul al XVI-lea). Reputația dominicanilor ca vânători de erezii și eretici le-a atras porecla, deopotrivă amenințătoare și amuzantă, de „câinii lui Dumnezeu“: *Domini canes*.

Familia lui Toma a făcut tot ce a putut pentru a-l convinge să nu se alăture noului ordin, care părea a fi o adunătură de nonconformiști și golani, având în vedere sărăcia, lipsa de tradiție, fanatismul și implicarea în luptele cu albigenzii și maniheiștii. Membrii familiei au mers până într-acolo încât l-au răpit pe Aquino, ținându-l prizonier în castelele lor; frații săi au mers până într-acolo încât i-au strecurat în cameră o prostituată care să-l seducă și să-l îndepărteze de fervoarea sa religioasă. Legenda spune că a alungat-o pe femeie cu un vâtrai înroșit în foc și că a fost răsplătit în noaptea aceea cu vizita a doi îngeri, eveniment care i-a întărit hotărârea.

În cele din urmă a fost lăsat să plece și a ajuns la Paris, pentru a studia la universitatea de acolo. S-a înscris la cursurile lui Albertus Magnus și a devenit atât de atașat de acesta, încât mai târziu, când Albertus a fost trimis să inaugureze un nou *studium* la Köln, el l-a însoțit și, curând după aceea, și-a început acolo cariera de profesor. Printre ceilalți studenți și colegi, Toma a fost cunoscut sub numele de „boul taciturn“, în principal pentru că era tăcut, dar și pentru că era mare și voinic. Albertus le-a spus: „L-ați numit voi boul taciturn, dar într-o bună zi, când își va expune doctrina, acest bou va scoate un muget care se va răspândi în întreaga lume“.

S-ar putea ca d'Aquino să fi fost un om tăcut, în sensul că vorbea puțin, însă a compensat asta prin foarte numeroasele volume ale scrierilor sale. La Köln, a scris comentarii la câteva cărți din Vechiul Testament și un studiu extrem de detaliat despre *Sentințele* lui Petrus Lombardus. Rechemat la Paris pentru a servi ca magistru-regent în teologie pentru dominicani, el începe să lucreze pentru a apăra ordinele cerșetore care, după cum o demonstrează atitudinea familiei sale, erau privite cu suspiciune; celălalt nou ordin important de acest fel era cel franciscan, fondat de Sfântul Francisc din Assisi. Ordinele franciscan și dominican au devenit repede rivale, fiind adesea înverșunate unul împotriva celuilalt.

În primul său stagiul ca magistru-regent la Paris, Toma d'Aquino a scris o carte despre adevăr, comentarii la Boethius și o colecție de răspunsuri quodlibetice la întrebări pe teme teologice puse de studenții săi și de alții. Până la sfârșitul perioadei petrecute acolo, a lucrat la una dintre cele mai cunoscute cărți ale sale, *Summa contra gentiles*.

Tradusă ad litteram, sintagma *contra gentiles* înseamnă „împotriva neamurilor“, implicația fiind „împotriva necredincioșilor“ (*summa* înseamnă „breviar, vademecum“) După cum indică traducerea standard în limba engleză a titlului, „On the Truth of the Catholic Church“ [Despre adevărul credinței catolice], cuvântul „necredincioși“ se referă la oricine nu este membru al Bisericii Romano-Catolice, care pretindea pe atunci, așa cum o face și astăzi, „ca nu există mântuire în afara bisericii“. Membrii comuniunilor ortodoxe ale creștinismului răsăritean intrau, așadar, în aceeași categorie. Unii savanți spun că *Summa contra gentiles* a fost scrisă ca un manual pentru misionari, care să-i ajute în eforturile de evanghelizare în rândul păgânilor și musulmanilor din nordul Africii. Indiferent dacă lucrurile stau sau nu așa, cartea este neobișnuită printre lucrările lui d'Aquino prin aceea că în primele trei sferturi ale cărții, el nu se bazează pe scriptură și revelație, ci doar pe „teologia naturală“ — adică, mai degrabă pe argumente filosofice, decât pe autoritatea bisericii. Asta însemna că necredincioșii puteau fi convertiți prin apel la rațiune, fără a trebui să accepte mai întâi dogmele bisericii.

De aici și descrierea pe care o face naturii lui Dumnezeu, creației și respectiv modului de a obține fericirea — acestea fiind subiectele primelor trei cărți ale *Summa*; el le spune cititorilor săi că fericirea este garantată de credința în Dumnezeu — nu trebuie apelat la scriptură. Ultima carte introduce tezele creștinismului catolic.

Între 1259 și 1269, d'Aquino a fost din nou în Italia, s-a implicat în diverse inițiative educaționale și a slujit ca teolog papal la Roma. În ciuda timpului tot mai limitat, scrierea operei sale prodigioase a continuat: a așternut pe hârtie câteva comentarii amanunțite asupra lucrărilor lui Aristotel, *De anima*, *Fizica* și altele; de asemenea, *Lanțul de aur/Catena aurea*, *Erorile grecilor* (cu referire la creștinii ortodocși), *Puterile lui Dumnezeu* și, mai presus de toate, primele părți ale vastei *Summa Theologiae*, pe care a scris-o sub forma unui îndrumar pentru începatori în teologie, justificând producerea unei lucrări introductive prin citarea remarcii Sfântului Pavel din Epistola întâi către Corinteni, „ca unor prunci în Hristos, v am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari”.²⁴¹ Aceasta este cea mai renumită lucrare a sa.

Ca dimensiuni, *Summa Theologiae* este rareori depășită; ea este compusă din peste două milioane de cuvinte²⁴² — și d'Aquino nu a terminat ceea ce intenționase inițial să acopere. Lucrarea se desfășoară sub forma unor întrebări, la care propune diverse tipuri de răspunsuri și comentarii ale respectivelor răspunsuri. Are o formă similară cu cea a unei dezbateri universitare în tradiția scolastică. Dimensiunile cărții arată că ideile lui d'Aquino s-au dezvoltat pe măsură ce lucra la ea; de exemplu, partea a treia din *Summa Theologiae*, corespunzând părții a treia din *Summa contra gentiles*, despre modul în care să ajungi la fericire, a fost scrisă în același timp în care a lucrat și la comentariul asupra *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, iar influența se vede.

În 1269, Toma a fost trimis de superiorii săi dominicani înapoi la Universitatea din Paris, pentru a combate acolo apariția unei versiuni a aristotelismului asociată cu Averroes (Ibn Rushd). Comentariile lui Averroes despre Aristotel promovau o puternică linie proaristotelică, împotriva neoplatonismului predecesorilor săi, al-Farabi și Avicenna, și inițiaseră astfel o considerabilă și tot mai mare influență aristotelică. Concepția sa despre Aristotel implica interpretări incomode pentru doctrina creștină — de pildă, afirmația că lumea este eternă, care contrazice învățătura Bisericii conform căreia Dumnezeu a creat lumea —, așa că d'Aquino, un aristotelian, dar adversar al interpretărilor averroiste s-a angajat să o combată.

Demersul său în această privință a devenit subiectul unei dispute între dominicanii și franciscanii din Paris, unul dintre ei acuzându-l pe d'Aquino că ar fi fost în secret un averroist. Chestiunea aristotelică a fost, prin urmare, una delicată, fiindcă d'Aquino era dornic să apere ceea ce admira la „Filosof”; între anii 1270–1272, el a dedicat o serie de dezbateri unei demonstrații a compatibilității ideilor creștine cu cele aristotelice.

În 1272, cu doi ani înainte de moartea sa, ordinul dominican l-a invitat pe d'Aquino să întemeieze o universitate oriunde dorea. El s-a întors la Neapole, unde a predat și a predicat credincioșilor din oraș. În capela dominicană a Sfântului Nicolae din Neapole, a fost văzut levitând — așa se spune — în timp ce primea o mare iluminare din cer. Nu mult după aceea, în decembrie 1273, a avut loc ceea ce este descris ca un „îndelungat extaz” — probabil un accident vascular cerebral — și, cu toate că și-a revenit parțial, Toma nu a mai fost capabil să continue munca la scrierea lucrărilor sale. A murit trei luni mai târziu și a fost canonizat după o jumătate de secol.

O consecință a controversei aristotelice din timpul celei de-a doua șederi a lui d'Aquino la Paris a fost aceea că unele dintre învățăturile sale au fost condamnate de episcopul de Paris și, în anumite cercuri, reputația lui, atunci și postum, a avut de suferit. Imaginea sa a fost reabilitată abia două secole mai târziu, după declararea lui ca Doctor al Bisericii — fapt care l a plasat alături de „Părinții latini ai Bisericii”: Ambrozie, Grigore cel Mare, Ieronim și Augustin. La Conciliul de la Trento, în secolul al XVI-lea, *Summa Theologiae* a fost pusă pe altar lângă Biblie, iar în 1879, Papa Leon al XIII-lea, în enciclica *Aeterni Patris*, a decretat ca învățăturile sale constituie declarația definitivă a doctrinei catolice.

Ceea ce această schiță a vieții lui d'Aquino doar sugerează este faptul esențial că recuperarea lucrărilor lui Aristotel și traducerea lor în latină, în special în a doua jumătate a secolului al XII-lea — secolul anterior celui în care a trăit d'Aquino —, alături de studiile asupra lor întreprinse, printre alții, de Averroes și Albertus Magnus, au creat tensiuni între filosofie și teologie, pe care unii le-au perceput ca tensiuni între rațiune și credință. Toma a luat contact cu filosofia lui Aristotel ca student la Neapole și a fost profund influențat de ea. Într-adevăr, o mare parte din propria sa filosofie este o adoptare directă a operei lui Aristotel: despre lumea materială, timp, mișcare, cosmologie, percepție, etică și aspecte ale problemei relației lui Dumnezeu cu lumea. Aristotel nu a fost singura influență; Augustin, Boethius și Platon, prin intermediul neoplatonismului, au jucat de asemenea un rol în gândirea sa. Dar este evident din natura detaliată a comentariilor sale asupra lui Aristotel că „Filosoful” a fost sursa principală a ideilor lui. Acesta este motivul esențial pentru care și a asumat sarcina de a reconcilia credința și rațiunea, încercând să demonstreze că doctrinele creștine au sau li se pot atribui fundamente filosofice.

În doctrina creștină timpurie au existat idei contradictorii și confuze despre natura sufletului, începând cu concepția lui Tertulian care susținea că sufletul este corporal și până la versiuni ale teoriei noncorporale a lui Platon, adoptate de Origen și Grigorie de Nazianz. Problema cerea o înțelegere filosofică adecvată a conceptului de substanță, care, la rândul lui, implica gândirea despre materie, schimbare și formă. După cum era de așteptat, d'Aquino a găsit în Aristotel resurse pentru a-și formula propria perspectivă asupra acestor subiecte.

Toma definea o substanță materială ca fiind combinația dintre o esență și un set de accidente. Esența este ea însăși o combinație de materie și formă, în timp ce accidentele sunt toate celelalte proprietăți pe care substanța individuală le-ar putea avea întâmplător. În cazul unei ființe umane, combinația de materie și formă ce constituie esența este *sufletul*, pe care d'Aquino l-a definit ca „principiul vieții”. Este o „formă substanțială”, pentru că, în relație cu materia, el constituie substanța care este o ființă umană individuală dată. Relația dintre materie și formă este una necesară: materia se poate schimba (un corp slab poate deveni unul gras), însă forma este aceea care face ca acea materie să fie substanța specifică care este.

Accidente sunt și ele forme, dar, în virtutea faptului că sunt doar întâmplătoare, nu contribuie la a face ca un anumit lucru să fie lucrul care este. De exemplu, culorile de pe suprafața unei frunze nu contribuie la a face frunza ceea ce este, pentru că atunci când culorile se schimbă, frunza rămâne aceeași substanță care a fost. În schimb, o modificare a substanței este fie o în-ființare, o *generare*, fie o des-ființare, o *nimicire*.

Se poate vedea influența aristotelică în aceste idei. Dar apoi se poate remarca și o influență platoniciană, în cazul particular al ființelor umane: faptul că partea rațională a sufletului nu este materie — că ea este imaterială — este ceea ce îl face același în natura sa cu universalele, acesta fiind motivul pentru care sufletul le poate înțelege. Aspectul rațional al sufletului continuă să existe după separarea de corp în momentul morții; îl face asta pe d'Aquino un dualist? El afirmă că sufletul este incoruptibil — însemnând că nu e susceptibil de schimbare — și că independența lui existențială față de corp și, prin urmare, separabilitatea de el sunt demonstrate de faptul că activitățile sale nu sunt cele ale vreunui dintre organele corpului. Toma spune că sufletul este un lucru „subzistent”, înțelegând prin asta că el poate să funcționeze pe cont propriu, fie independent, fie în conjuncție cu alte lucruri. Dar el nu este o substanță; substanțele sunt mai mult decât subzistențe pentru că, în plus, ele sunt „complete”. Putem înțelege ideea de completitudine observând felul în care ea se aplică problemei reînvierii: sufletul poate exista separat de corp, dar este incomplet până când se reunește cu corpul, la reînvierea fizică.

Pentru d'Aquino, aceste idei despre substanță, materie și formă au aplicabilitate generală. Schimbarea implică atât ceva ce rămâne neschimbat, cât și ceva ce nu rămâne. Când o frunză își schimbă culoarea, ceva rămâne la fel — frunza, o substanță; și ceva se schimbă — culoarea ei, un accident. Putem vorbi despre schimbări ale calității, cantității și ale altor proprietăți accidentale, fără a atribui schimbarea substanței pentru care acestea sunt accidente. Când o substanță se schimbă, ceea ce rămâne la fel este materia, iar ceea ce se schimbă este forma substanțială. Acest lucru poate fi ușor înțeles când întrebăm, în legătură cu schimbări

accidentale: „Ce s-a schimbat?” și atunci ne referim la lucrul fundamental care este „ce” ul, mai exact, substanța. Dar, când vorbim despre schimbarea unei substanțe, intră în joc conceptul de materie. Materia nu există separat de substanță, însă substanța este materie *formată*, cu alte cuvinte, combinată cu o formă substanțială; așadar, o schimbare de substanță este o schimbare în compoziția materiei și formei care o constituie.

Toma spune că Dumnezeu este singura „ființă absolută”, pentru că el este „unic și simplu”; toate celelalte lucruri au un gen restrâns de existență, din cauza modului în care sunt compuse. Sufletele umane sunt create de Dumnezeu și sunt incoruptibile și nemuritoare. Sufletul are în el o putere activă, intelectul, capabil să ajungă la cunoașterea universalilor prin abstractizarea a ceea ce ne spun simțurile noastre trupesti. Întreaga cunoaștere umană începe în simțuri — „tot ceea ce este în intelect a fost mai întâi în simțuri” — și intelectul operează pe baza informațiilor dobândite în acest fel. Voința este liberă și dorește în mod necesar ceea ce sufletul consideră ca fiind bun — deși dorințele sufletului se schimbă odata cu schimbarea judecății noastre. Nu avem o cunoaștere intuitivă imediată a existenței lui Dumnezeu și nici nu o putem dovedi *a priori* (aici îl contrazice pe Anselm). Dar o putem dovedi *a posteriori* din natura creației, care are nevoie de o cauză primă și de un temei necesar pentru natura ei contingentă și care, prin concepția și scopul ei, dovedește înțelepciunea și puterea zeității.²⁴³

Urmând argumentele lui Aristotel din *Etica Nicomahică*, d'Aquino spune că ținta tuturor eforturilor este „binele”, cu alte cuvinte, împlinirea a ceea ce poate fi, după caz, descrisă ca funcția, cauza finală sau trăsătura distinctivă (adică ceea ce îl face în mod distinct să fie un lucru de acest gen) a celui care se străduiește. În cazul ființelor umane, trăsătura distinctivă este rațiunea. Cum totul are o funcție sau o trăsătură distinctivă, totul are un „bine”; prin urmare, răul este definibil ca absența sau lipsa binelui: o *privatio boni*. Ca răspuns la observația că există oameni care vor răul, d'Aquino afirmă că aceștia greșesc crezând că lucrul rău este bun. Însă oamenii nu pot nici să spere să facă bine, nici să împlinească binele cu adevărat fără grația divină, iar asta înseamnă că ei nu pot fi fericiți fără Dumnezeu. Acest lucru nu creează, după cum ar putea părea, o problemă în privința liberului arbitru, spune Aquino, fiindcă, deși Dumnezeu este în ultimă instanță cauza tuturor lucrurilor, el operează potrivit naturii lucrurilor atunci când „mută cauzele lor”: prin urmare, el „mută cauzele voluntare” în oameni.

Există multă filosofie tehnică de acest tip la Aquino. Învățăturile lui constituie un sistem desăvârșit, acesta fiind motivul pentru care, sub numele de „tomism”, ele oferă Bisericii Romano-Catolice filosofia ei, al cărei statut oficial a fost confirmat de Papa Pius al X-lea în enciclica *Doctoris Angelici* (iunie 1914): „Tezele capitale din filosofia Sfântului Toma nu trebuie plasate în categoria opiniilor ce pot fi dezbătute într-un fel sau altul, ci trebuie considerate ca fundamente pe care se bazează întreaga știință a lucrurilor naturale și divine; dacă astfel de principii sunt vreodată îndepărtate sau împiedicate în vreun fel este neîndoielnic că cei care studiază științele sacre nu vor reuși să pătrundă semnificația cuvintelor în care dogmele revelației divine sunt enunțate de magistratura Bisericii”. Asta plasează filosofia și teologia tomistă mai presus de orice dezbateri, lucru care — cel puțin în cazul filosofiei — este exact contrariul a ceea ce filosofia ar trebui să fie. Dar chiar și în limitele unei dogme aprobate în mod oficial poate exista loc de dezbateri, după cum vedem din faptul că există câteva școli diferite de filosofie tomistă: tomism scolastic, tomismul cercului de la Cracovia, tomism fenomenologic, tomism existențial, tomism Forest River și chiar tomism analitic, deși acesta din urmă nu s-a constituit într-o școală, fiind mai curând o referință pasageră la faptul că o serie de figuri semnificative din domeniul filosofiei analitice anglofone recente au fost catolici practicanți (Elizabeth Anscombe, soțul ei, Peter Geach, și prietenul lor Michael Dummet, printre alții).

Asocierea lui d'Aquino cu Aristotel a însemnat că atunci când, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, influența lui Aristotel a fost contestată de noile generații de filosofi și oameni de știință de la acea vreme, propria autoritate a lui d'Aquino s-a diminuat — chiar și în rândurile catolicilor precum Descartes, ale cărui păreri despre caracterul îndoielnic al experienței senzoriale și despre diferența dintre minte și corp ca substanțe separate sunt în conflict direct cu părerile lui d'Aquino. Acesta a fost motivul pentru care filosofia lui

Descartes nu a fost acceptată de Biserică, iar scrierile sale au fost incluse în Indexul Cărților Interzise.

În cadrul Bisericii Catolice, reputația lui d'Aquino a rămas puternică, nu în ultimul rând datorită operei dominicanilor și faptului că Universitatea Pontificală Sf. Toma d'Aquino a produs atât de mulți absolvenți influenți din punct de vedere ecleziastic. Cum se întâmplă aproape cu toți teologii, în filosofie, în general, influența lui este mult mai redusă

ROGER BACON (1214–1292)

Roger Bacon este probabil figura cea mai inedită a filosofiei Evului Mediu și cel mai puțin asemănătoare colegilor săi scolastici. Principalul său interes l-a reprezentat „filosofia naturală”, pe care astăzi o numim „știință”, el fiind un empirist: a afirmat că „teoriile la care ajungem prin rațiune ar trebui verificate prin datele simțurilor, ajutate de instrumente și confirmate prin mărturii de încredere”. În consecință, pentru unii istorici ai ideilor, el pare o anomalie în epoca sa, un modern înaintea vremurilor moderne, care s-ar fi simțit mult mai în largul lui în secolul al XVII-lea, alături de Galileo și Newton, ca un coleg capabil să pună umărul la progresul științei. Alții însă afirmă că interesul său pentru alchimie și astrologie îl menține ferm printre medievali, în timp ce un al treilea grup arată către opera lui Robert Grosseteste și Albertus Magnus, ale căror interese științifice au fost în anumite privințe similare celor ale lui Bacon.

Născut în Somerset, Anglia, Bacon a studiat la Oxford și a predat la Paris, fiind tuns în monahism în ordinul călugărilor franciscani. Asemenea altor contemporani ai săi, a ținut prelegeri despre *Sentințele* lui Petrus Lombardus, dar a afirmat că ar trebui acordată o mai mare atenție Bibliei și limbilor biblice, în care el a fost expert. A afirmat de asemenea că curriculumul universitar ar trebui extins pentru a include optica, astronomia și mai multă matematică. Lucrarea sa *Opus Maius*, care acoperă gramatica, matematica, astronomia, optica, alchimia, relația teologiei cu știința și o descriere a metodelor de cercetare, împreună cu o examinare a „Cauzelor generale ale ignoranței umane”, s-a vrut un catalog pentru un nou curriculum universitar. Papa Clement al IV-lea a arătat simpatie față de ideile lui Bacon, pe care l-a cunoscut înainte de a fi ales papă, dar a murit prea curând după numirea sa, pentru a fi capabil să-l ajute. Întrebarea privind influența pe care ar fi avut-o asupra epocii o nouă universitate, specializată în științe, este o speculație interesantă.

Lucrarea lui Bacon despre optică, precum și calendarul și compoziția prafului de pușcă sprijină reputația sa ca om de știință empirist. Reforma calendarului devenise o necesitate, deoarece calendarul iulian folosit pe atunci nu mai era aliniat cu mișcarea corpurilor cerești și a anotimpurilor. Bacon a calculat corect că data Paștelui avansase cu nouă zile de la Primul Conciliu de la Niceea din 325, cu o mie de ani în urmă. O versiune apropiată de remedierea pe care a propus-o a fost adoptată în cele din urmă, dar după ce au mai trecut încă patru secole.²⁴⁴ Reforma calendarului cerea cunoștințe de matematică, astronomie și geografie, acesta fiind motivul pentru care el le-a propus ca parte a reformei curriculare.

Se poate spune că Bacon a anticipat ideea lui Noam Chomsky de „gramatică profundă” ca fiind capacitatea fundamentală de a comunica prin limbaj, comună tuturor ființelor umane, deoarece a scris că „gramatica este una și aceeași în toate limbile, în mod substanțial, deși poate varia, în mod accidental, în fiecare dintre ele”. Experimentele sale de optică l-au determinat să descrie folosirea lentilelor șlefuite drept sticle care ard, concentrând razele soarelui asupra unei materii uscate, pentru a o aprinde. Bacon este de asemenea creditat a fi unul dintre primii creatori de ochelari, deși istoricii tehnologiei socotesc improbabil acest lucru, plasând fabricarea ochelarilor în Italia, probabil la Veneția, unde apar cele mai vechi referiri explicite la ochelari (în decrete conținând referiri la „lentile de citit”, *vitreo ab oculis ad legendum*).

Interesul lui Bacon pentru astrologie, alchimie și posibilitatea ca experiența mistică să fie și ea o sursă de cunoaștere este o dovadă a deschiderii sale față de toate formele de explorare, într-o epocă în care distincțiile clare între formele de cercetare utile și cele inutile nu erau încă trasate.²⁴⁵ El a fost influențat de Aristotel — într-adevăr, empirismul său s-a inspirat din

această sursă și credea în mod greșit că o lucrare intitulată *Secretele secretelor*, un tratat arab, conținând sfaturi pentru prinți și conducători, fusese scrisă de Aristotel pentru Alexandru cel Mare, așa că a publicat o ediție a acestei cărți, cu o introducere și un aparat de note.

Principala operă a lui Bacon, *Opus Maius*, începe cu discutarea cauzelor erorii, identificate ca fiind încrederea în autorități pe care nu te poți bizui, obiceiul, opinia populară naivă și ascunderea ignoranței printr-o retorică și un jargon aparent savante. În schimb, înțelepciunea și adevărul se regăsesc în felul în care Dumnezeu li s-a revelat de-a lungul istoriei evreilor, grecilor, romanilor, musulmanilor, precum și contemporanilor lui. Această idee, alături de studiul gramaticii și semioticii (știința semnelor), l-a făcut să creadă ca studierea limbilor ebraică, greacă, arabă și caldeeană e necesară pentru o educație completă, însă a desemnat latina ca fiind cea mai potrivită limbă pentru filosofie, ba chiar pentru întreaga învățătură. Importanța limbii l-a determinat să ofere ceea ce este de fapt o filosofie a limbajului, altminteri de o manieră destul de simplă; el tratează limba ca pe un sistem de semne care prezintă unui ascultător sau unui cititor informații despre altceva decât semnul însuși, permițând astfel transmiterea de gânduri de la emițător la receptor și ținând locul „lucrurilor exterioare (pe care ele) le înfățișează intelectului”.

Campania lui Bacon pentru studierea luminii și a opticii, altfel spus, *perspectiva*, cum a fost cunoscută, a dat roade prin aceea că, mai târziu, a devenit parte a curriculumului, adăugându-se *cvadrivium*-ului inițial format din aritmetică, geometrie, astronomie și muzică. Ea se leagă de acceptarea ideilor astrologice bazate pe o teorie a „radiației” influențelor corpurilor cerești asupra pământului, deci și asupra minților omenești. Bacon credea că matematica formează baza logicii — în filosofia recentă, Gottlob Frege și Bertrand Russell au făcut eforturi zadarnice pentru a demonstra opusul acestei idei, reducând matematica la logică —, dar principala ei aplicație a fost la geometria razelor de lumină și a traseelor directe, reflectate și refractate, pe care ele le urmează. Acest interes l-a făcut pe Bacon să examineze și anatomia ochiului și să dezvolte un studiu despre vedere, abordând chestiuni legate de percepție și eroare perceptuală — iluzii, halucinații — și de efectele distorsionante ale distanței, ale întunericului și ale altor factori. Pentru un empirist care crede, ca atare, că observația este o sursă principală și un test al cunoașterii, aceste idei sunt deosebit de importante.

Devotamentul față de cunoașterea limbilor și cunoașterea metodelor și instrumentelor științifice a fost esențial pentru perspectiva lui Bacon. Primul i-a arătat că unele dintre traduceriile lui Aristotel din greacă în latină erau greșite; a doua l-a determinat să folosească și să încurajeze utilizarea unor instrumente precum astrolabul.

Partea a șaptea din *Opus Maius* stă mărturie despre felul în care Bacon a adunat laolaltă toate preocupările sale. Subiectul ei este moralitatea și include religia, o descriere a virtuților, astrologia și știința retoricii. În această secțiune, influența lui Aristotel este una puternică, dar cea a stoicilor este chiar mai puternică, iar Bacon preamărește înțelepciunea lui Seneca în particular.

Bacon nu a avut prea mare influență asupra contemporanilor săi și, de fapt, s-ar putea să fi suferit o oarecare discriminare din partea lor, atât din cauza naturii intereselor sale, cât și a îndârjirii cu care le a susținut. Pe lângă concepțiile sale revoluționare cu privire la curriculum, s-a crezut despre el că se îndeletnicea și cu magia, și se zvonea că făcuse un cap din alamă, care putea răspunde la tot felul de întrebări — în unele versiuni ale poveștii, oricăror întrebări. Asemenea doctorului Dee și altor adepți ai artelor oculte care au trăit trei secole mai târziu, el a fost văzut ca o figură faustică ce trecuse granița dintre acceptabil și diabolic. Se spune că ar fi fost închis pentru o vreme; că au existat perioade lungi în care nu a găsit o universitate la care să predea; că i-a fost greu să-și găsească un patron care să-l susțină financiar munca de cercetare. Aceste mărturii ar fi compatibile cu o asemenea reputație.

Dar istoricii filosofiei, având avantajul privirii retrospective, sunt atrași de anumite teme specifice preocupărilor și scrierilor lui Bacon care prefigurează evenimente ulterioare, așa ca el supraviețuiește interesului ocultistilor din secolul al XVI-lea față de el ca magician, celebrat pentru implicarea în lucruri demonice, precum Faust, în cartea lui Robert Green *Honorable*

Histoire of Frier Bacon and Frier Bungay. În schimb, este văzut fie ca un modern înaintea modernității, fie ca un exemplu notabil de gânditor interesat de știința care era pe cale să se nască.

DUNS SCOTUS (1266–1308)

Ca și Roger Bacon, dar deosebindu-se de el în toate celelalte privințe, Duns Scotus a fost franciscan. Ca atare, nu era automat înclinat să accepte ideile unor dominicani, precum Albertus Magnus sau Toma d'Aquino. Și într-adevăr opera sa este într-o măsură semnificativa caracterizată de dezacordul cu maniera în care aceștia au abordat întrebările care au preocupat cel mai mult gândirea scolastică.

Se știe puține lucruri despre biografia lui Scotus, în afară de ceea ce este scris pe mormântul lui din Köln: „Scotia m-a născut, Anglia m-a crescut, Franța m-a învățat, Kölnul mă pastrează“. Asta spune totul, cu excepția faptului că și-a petrecut copilăria la Oxford și că a studiat la Universitatea din Paris, unde a și predat ulterior, ca magistru al ordinului franciscan. Primirea de care a avut parte la Paris nu a fost lipsită de controverse; el și discipolii săi franciscani au fost expulzați o vreme pentru că ar fi luat partea papei în disputa dintre Vatican și regele Franței, dar surghiunul nu a durat mult.²⁴⁶ În 1307, a fost trimis de către franciscani la Köln, pentru a preda la colegiul lor de acolo, iar în anul următor a murit.

Scotus este cunoscut ca „subtilul Doctor“, acest apelativ fiind o ilustrare a ideilor sale scolastice sofisticate. Principala sa lucrare este comentariul la *Sentințele* lui Petrus Lombardus, alături de comentariile adiționale asupra *Sentințelor* din prelegerile sale de la Paris. Cea mai notabilă caracteristică a acestora o reprezintă îndepărtarea evidentă de metafizica lui d'Aquino. Scotus nu-l menționează des pe d'Aquino; ținta sa principală este o altă figură reprezentativă a vremii, Henric din Ghent; însă o trăsătură distinctivă a ideilor sale este contrastul lor cu ideile lui d'Aquino. Asemenea multor alora, și el a scris comentarii la Aristotel, concentrându-se asupra anumitor lucrări de logică.

Principala diferență dintre Scotus și d'Aquino a fost aceea că Scotus considera „existența“ și „bunătatea“ ca fiind concepte univoce, cu alte cuvinte, ca având aceeași semnificație, indiferent de domeniul la care se aplică, fie că e vorba de Dumnezeu sau de creaturile sale. Aquino argumentase că existența unei ființe omenești și existența lui Dumnezeu nu înseamnă același lucru, ele sunt doar analoage. Scotus a folosit definiția aristotelică a metafizicii ca studiu al „ființei *qua* ființă“ pentru a-și susține ideea că „ființa“ are un singur sens, aplicabil în mod universal și a susținut că termenul denotă tot ceea ce există, atât ceea ce este infinit, cât și ceea ce este finit. O consecință imediată a acestei idei este faptul că în realitate nu există nicio deosebire între *existență* și *esență*, așa cum afirmase d'Aquino. Motivul lui Scotus a fost unul pe care George Berkeley l-a reluat patru secole mai târziu și l-a plasat în centrul atacului său împotriva „abstracției“ în metafizică: și anume că nu există nicio modalitate de a concepe un lucru fără a-l concepe ca existând.

Opunându-se și mai mult lui d'Aquino, el a afirmat că natura lui Dumnezeu poate fi cunoscută doar prin revelație, rațiunea nefiind de ajuns — ultima idee era premisa pe baza căreia fusese scrisă *Summa contra gentiles* a lui d'Aquino. Și nu a fost de acord nici cu Aristotel în privința naturii spațiului și a timpului; în vreme ce Aristotel afirmase că spațiul este definit de prezența sa în corpuri și că timpul nu există decât dacă este o măsură a mișcării și schimbării, Scotus a susținut că spațiul și timpul sunt absolute și există de sine stătător, independente de corp sau de mișcare. Aceasta este o idee pe care a susținut-o și Isaac Newton.

Scotus a respins recursul la dovezi ale existenței lui Dumnezeu de genul celor întâlnite la Anselm și d'Aquino și, în schimb, a oferit o dovadă „metafizică“, formulată în termenii relației de a fi *primul*: primul în lanțul cauzelor eficiente, adică acele cauze care fac alte lucruri să se întâmple; primul în ordinea cauzelor finale, adică scopurile sau motivele pentru care lucrurile se întâmplă (să ne amintim de cele „patru cauze“ ale lui Aristotel); și primul în întreaga perfecțiune și măreție. Argumentul pentru primul „prim“ — prima cauză eficientă — este că trebuie să existe o cauză care este necauzată, nu poate fi cauzată și nu este, prin urmare, dependentă decât de prima cauză a tuturor lucrurilor. Și cum orice lucru este

cauzat de altceva decât el însuși, iar lanțul causal nu poate merge înapoi la nesfârșit, trebuie să existe o cauză primă, necauzată. În conținut, acest argument este imposibil de deosebit de „argumentul cosmologic” în sensul folosit de d’Aquino, dar diferă prin accent. Ca și alții care au folosit versiuni ale acestui argument, Scotus a presupus că identificarea unei cauze prime, necauzate, și a zeității unei religii revelate este neproblematică. Este însă un salt foarte mare.

Să ne amintim că d’Aquino susținea că toate substanțele create sunt compuse din materie și formă. Scotus a susținut că poate exista materie fără formă, pe care a numit-o „materie primă”; că pot exista creaturi (substanțe create) complet imateriale și anume ființe spirituale; și că substanțele pot avea mai mult decât o singură formă substanțială, ca în cazul ființelor umane care au ca formă atât un suflet, cât și un trup. Ceea ce face un lucru individual să fie *individual*, adică diferit de orice alt lucru și unic în sine, este *heccitate* sau „ceea ce îl face să fie lucrul acesta, și nu altul”, de la latinescul *haec*, „acesta”. În același timp însă, Scotus a fost un realist în privința universalilor, susținând că există „naturi comune” în pluralitatea individualelor pentru care folosim același nume.

Scotus a murit de tânăr și pe neașteptate, lăsându-și scrierile în dezordine, astfel că ele au ajuns să fie amestecate cu scrierile altor autori. După moartea sa, a avut discipoli care s-au angajat într-o controversă cu discipolii lui William Ockham, cel care a respins multe dintre ideile lui Scotus, fiind socotit drept principalul rival al acestuia. Însă recuperarea și editarea în secolele al XIX-lea și XX a argumentelor foarte tehnice și sofisticate ale lui Scotus și, separat, a ideilor sale teologice (de pildă, cele despre „imaculata concepție” a Fecioarei Maria) au generat o renaștere a interesului atât în cercurile teologice, cât în cele filosofice — deși trebuie spus, ca și în cazul altor filosofi scolastici, că este vorba despre unul obscur și foarte specializat.

WILLIAM OCKHAM (1285–1347)

Ockham a fost un alt franciscan, născut în Surrey, Anglia, și educat la Oxford, a cărui carieră a fost diferită de cea predecesorilor lui, deoarece comentariul său la *Sentințele* lui Petrus Lombardus a fost condamnat pentru neortodoxie de către un sinod și lui i s-a ordonat să apară în fața curții papale de la Avignon. Acolo s-a întâlnit cu Ministrul General al Ordinului Franciscan, Michele da Cesena, care fusese acuzat de erezie pentru că Papa, Ioan XXII, se opunea regulii franciscane a sărăciei. Împreună cu Michele și alți câțiva franciscani, Ockham a fugit din Avignon și a găsit azil la curtea bavareză a lui Ludovic (Ludwig) al IV-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman, aflat și el în conflict cu papa. Papa l-a excomunicat pe Ockham și, la rândul său, Ockham l-a acuzat pe papă de erezie, din pricina faptului că acesta nega sărăcia lui Iisus și a apostolilor și pentru că a dezmințit susținerea ordinului franciscan de către papii precedenți.

Din pricina acestor conflicte, Ockham nu a predat niciodată ca magistru în vreuna din marile universități, dar a trăit și a murit în Bavaria, ținutul lui Ludovic al IV-lea, ca lider al unui mic grup de franciscani exilați. De acolo, scrierile sale au ajuns să exercite o influență considerabilă în domenii precum filosofia și teologia și a atras și alți adepți.

Ockham se considera un inovator care lăsa în urmă calea antică (*via antica*) de a trata problemele centrale ale filosofiei, logicii și teologiei, urmând un drum nou (*via moderna*), în care nominalismul joacă un rol central. El este creditat cu formularea principiului „Briciul lui Occam” — o variantă de transcriere a numelui său — care, pe scurt, este sfatul „de a nu multiplica entitățile mai mult decât este necesar”. Cu alte cuvinte, nu este nevoie să invocăm mai multe lucruri decât sunt suficiente pentru a explica ceva. Este un sfat excelent, iar teoriile despre cunoaștere și metafizică ale lui Ockham ilustrează aplicarea lui, nu în ultimul rând în legătură cu dezbaterile dintre nominaliști și realiști.

În directă opoziție cu d’Aquino, Ockham argumenta că adevărurile teologice pot fi înțelese doar prin credință, nu prin rațiune. „Căile Domnului nu sunt deschise rațiunii, fiindcă El a creat lumea și a stabilit calea mântuirii în ea, independent de orice legi ale logicii sau raționalității pe care oamenii le pot descoperi.”²⁴⁷ Acest lucru are drept consecință imediată faptul că nu pot exista dovezi ale existenței lui Dumnezeu. Libertatea și onipotența lui

Dumnezeu înseamnă că el s-ar fi putut întrupa nu ca fiu al unui tâmplar din Palestina, ci ca un taur sau măgar, ba chiar ca măgar și om simultan. Aceasta a fost o idee care i-a atras foarte multe critici din partea confrăților.

A afirmat în continuare că Dumnezeu este singura ființă necesară din univers și că orice altceva este contingent și trebuie descoperit prin cercetare. „Nimic nu ar trebui postulat fără un anumit motiv, cu excepția cazului în care este de la sine înțeles, cunoscut prin experiență sau bazat pe autoritatea Scripturii.” Ockham a fost un nominalist, susținând că există doar lucruri individuale și că nu există universalii sau esențe care au o existență separată. Această caracteristică a gândirii lui Ockham demonstrează o aplicare a „briciului” său. Punctul său de vedere despre universalii ar putea fi considerat o versiune a „conceptualismului”, care susține că universalile sunt concepte la nivel mental, sub care grupăm individualele conform similitudinilor percepute. În consecință, un termen precum „roșeață” denotă o reprezentare în gând, nu o entitate în lume. Asta diferă de formele de nominalism care susțin în fel și chip că universalile sunt literalmente doar nume.

Ockham a fost de acord cu cei care susțineau că dobândim întreaga cunoaștere contingentă prin intermediul simțurilor, dar a adăugat că, întrucât și animalele fac la fel, ceea ce este distinctiv în privința cunoașterii umane este faptul că puterile minții noastre ne permit să înțelegem existența și proprietățile lucrurilor percepute, iar prin intermediul memoriei și al abstracției, să clasificăm și să organizăm ceea ce experimentăm. Astfel avansăm de la simpla cunoaștere senzorială la cunoașterea propozițională.

După cum ar fi de așteptat de la un filosof de orientare empirică și nominalistă, Ockham a fost interesat de *Fizica* lui Aristotel și a scris un comentariu despre ea, afirmând — din nou pe baza principiului parcimoniei ontologice — că nu toate categoriile lui Aristotel sunt necesare. El a fost cu mult înaintea epocii sale în studiul logicii, descoperind o formă a Teoremelor De Morgan și investigând o logică trivalentă (adevărat, fals și nici-adevărat-nici-fals).²⁴⁸ De asemenea, a îmbunătățit logica silogistică a lui Aristotel, arătând cum trebuie tratați termenii vizi (cuvintele care nu se referă la nimic).

Din cauza certurilor dintre împărat și papă, Ockham a susținut o puternică linie secularistă în privința sferei autorității temporale și, respectiv, spirituale, influențată de lucrarea lui Marsilius din Padova *Defensor Pacis*, o carte care ataca amestecul papei în probleme seculare și susținea o formă de democrație pentru stabilirea unui guvern legitim. Marsilius se refugiase și el la curtea lui Ludovic al IV-lea, ca urmare a ostilității papei față de el. În propria sa contribuție la teoria politică, Ockham a susținut separarea completă a bisericii de stat, afirmând că împăratul și papa sunt egali, dar cu sfere de responsabilitate diferite și a spus, citând a doua epistolă a lui Timotei 2:24, că papalitatea și clerul nu ar trebui să dețină pământuri sau alte proprietăți. În mod coerent, această idee profund franciscană plasa autoritatea papei exclusiv în domeniul spiritual.

Cât privește chestiunea mereu controversată a liberului arbitru, Ockham a fost un voluntarist hotărât; el credea că voința este independentă atât de intelect, cât și de poftele noastre instinctive, într-atât de independentă încât poate chiar să aleagă ceea ce nu pare a fi bun. Asta îl plasează în opoziție atât cu Aristotel, cât și cu d'Aquino, pentru care voința este subordonată rațiunii. Un contemporan mai tânăr al lui Ockham, Jean Buridan, a încercat să reconcilieze conflictele care sunt generate de diferența dintre aceste opinii, spunând că voința este capabilă să se suspende singură — sau, mai bine zis, poate amâna luarea unei decizii — dacă se confruntă cu alternative indecidabile. Aceasta a dat naștere tropului „măgarul lui Buridan”, probabil o *reductio* glumeață a ideii lui Buridan: el prezintă un măgar care moare de foame fiindcă nu poate să aleagă între două căpițe de fân care i-au fost puse în față.

Ideile lui Ockham au fost intens dezbătute în școli în secolul care a urmat morții sale, cu atât mai mult cu cât excomunicarea sa pentru erezie a făcut și mai pregnante chestiunile în discuție. Disputele au devenit atât de aprinse, încât occamiștii au fost expulzați de la Universitatea din Paris — tomiiștii puteau pretinde că ei urmau un sfânt canonizat, pe când adversarii lor, un eretic condamnat. Occamiștii au răspuns că tomismul și scotismul (filosofia lui Duns Scotus) îi duseseră pe unii dintre susținătorii lor la erezie, unul dintre aceștia fiind condamnatul John Wycliffe. În fiecare dintre cele două „căi” în care s-au despărțit filosofia și

teologia — *via antica*, urmându-i pe d'Aquino, Duns Scotus și Albertus Magnus și *via moderna*, urmându-i pe Ockham, Buridan și alții —, ceea ce a contat în principal a fost nu doar dezbaterea realism nominalism, ci și modul în care trebuie înțeles Aristotel. De exemplu: în chestiunea formei și substanței, pot exista mai multe forme substanțiale în același subiect? Discipolii *via antica* spuneau că da, cei ai *via moderna* spuneau că nu. Diferențele filosofice de acest gen au avut consecințe teologice, acesta fiind motivul pentru care au reprezentat o chestiune arzătoare (la propriu): fiindcă, potrivit perspectivei *via antica*, într-o singură ființă umană ar putea locui multe suflete, în timp ce occamiștii și succesorii lor respingeau asemenea idei.

225 Sfântul Augustin, *Confesuni*, ediție bilingvă, traducere din limba latină, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și indice de Eugen Munteanu, Humanitas, București: 2018, Cartea a VIII-a, cap. VII, [17], p. 365. (N.t.)

226 Lumile Regelui, Întunericului au ca attribute sau „aeroni” Respirația Pestilențială, Vântul Dogoritor, Tristețea, Ceara, Focul Măsturotor, Fântânile de Otravă, Coloanele de Fum, Adâncimile Abisale, Mlaștinile Fetide și Coloanele de Foc. Un loc dramatic. Dar este interesant cum imaginația oamenilor este doar o versiune hiperbolică a lucrurilor cunoscute. Să comparăm cu știința, ale căreia descoperiri transcend imaginația. (N.a.)

227 Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Humanitas, București: 2004, Cartea a III-a, IX [26], p. 285. (N.t.)

228 Sf. Augustin, *Confesuni*, Cartea a XI-a, XVIII, [24], p. 567. (N.t.)

229 *Ibidem*, Cartea a XI-a, XII, [14], p. 553. (N.t.)

230 *Ibidem*, Cartea a XI-a, X [12], p. 551. (N.t.)

231 *Ibidem*, Cartea a XI-a, XII, [15], p. 555. (N.t.)

232 Augustin avea simțul umorului: preocupat de întrebarea „Ce făcea Dumnezeu înainte de a crea cerul și pământul?”, el spune că nu se va baza pe răspunsul „Pregătea Gheena pentru cei care scrutează prea îndeaproape tainele divine” (cf. Cartea a XI-a, XII [14], p. 553 — N.t.) (N.a.)

233 Boethius, *Consolarea Filosofiei*, ediție bilingvă, traducere de Omiel Vereș, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfață de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăț, Filotheia Bogoru, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan, Andrei Cornea, Alexander Baumgarten, Polironi, Iași: 2011, Cartea a IV-a, 4, p. 235. (N.t.)

234 *Ibidem*, IV, 5, p. 245. (N.t.)

235 *Ibidem*, V, 1, pp. 272–273. (N.t.)

236 *Ibidem*, V, , 6, pp. 301–303. (N.t.)

237 Tonsura, o porțiune rasă de pe creștetul capului, era semnul sclaviei în perioada precreștină și a fost folosită de călugării creștini pentru a semnifica supunerea absolută — sclavia — față de Dumnezeu. (N.a.)

238 Anselm, *Proslogion*, ediție bilingvă, traducere din limba latină, postfață și note de Ch. Vlăduțescu, Editura Științifică, București: 1997, Capitolul II, p. 10. (N.t.)

239 *Idem*. (N.t.)

240 *Héloise și Abélard dincolo de epistole*, introducere, traducere din limba latină și note de Dan Negrescu, Editura Universității de Vest, Timișoara: 2016, Epistola IV Care este răspunsul lui Heloise către Abélard, p. 130. (N.t.)

241 1 Corinteni. 3:2 (versiunea C. Cornilescu). (N.t.)

242 De opt ori mai mare decât ceea ce ții în mâini când citești asta. (N.a.)

243 Acestea sunt „argumentul cosmologic” și respectiv „argumentul teleologic” (sau „argumentul designului”). Spre deosebire de argumentul ontologic al lui Anselm, ele caută să se bazeze pe considerații empirice. Vezi Grayling, *The God Argument* (2013), capitolul 3, *passim*, pentru o discuție a acestor argumente. (N.a.)

244 Aceasta a fost reforma calendarului înfăptuită de Papa Grigore al XIII-lea în 1582 — „calendarul gregorian”. (N.a.)

245 Tizul său de mai răzu, Francis Bacon, cât și René Descartes, au acordat o atenție deosebită chestiunilor de metodologie în lucrările lor, foarte influente la începutul secolului al XVII-lea. Vezi Grayling, *The Age of Genius* (2016), Capitolul 16, *passim*. (N.a.)

246 În acele vremuri, puterea papalității trebuie să fi fost percepută ca o nedreptate, dar câteodată și ca un ajutor pentru regi medievali, ale căror țări erau infestate de ordine religioase loiale papei și, prin urmare, sprijinând în permanență pentru el și acționând fâțiș sau nu în numele său. Unul dintre motivele pentru care Henric al VIII-lea a abolit ordinele monastice în Anglia — pe lângă acela al expropriu averii lor — și-a avut sursa în această stare de fapt. (N.a.)

247 Tentativa de a vedea ironia în aceste cuvinte este întărită de speculația referitoare la ce ar putea face o aplicare a briciului lui Occam la teologie — ca parte a oricărei descrieri a lumii; circumstanțele epocii și vieții lui Ockham sugerează că a rezistat tentativei. (N.a.)

248 Vezi Apendicele despre logică. Augustus De Morgan a fost un matematician și logician din secolul al XIX-lea, care a demonstrat că legea terțului exclus („Totul este fie A, fie non-A”) și legea non-contradicției („Nu poți avea A și non-A în același timp”) sunt versiuni ale aceluiași legi. (N.a.)

FILOSOFIA ÎN RENĂȘTERE

Comparați arta Renașterii cu arta medievală. Aceasta din urmă este dominată de teme religioase: bune-vestiri, flagelări, crucificări, puneri în mormânt, învieri, numeroase iterări ale Fecioarei cu Pruncul. Artă Renașterii include o paletă mult mai largă de subiecte: ea are și peisaje, naturi moarte, scene de picnicuri și festivaluri, portrete, nuduri, bătălii, scene legendare și mitologice. Trecerea de la o viziune asupra lumii, considerată neîncetat o periculoasă vale a tentațiilor și a plângerii, la o celebrare a vieții însăși și a posibilităților sale mai luminoase este un semn de renaștere și împropătare de care poeții, gânditorii și artiștii epocii au fost pe deplin conștienți.

Același lucru este valabil și pentru activitatea intelectuală în Renaștere: mulți dintre gânditorii și scriitorii acestei perioade au trecut de la chestiunile de amănunt ale filosofiei scolastice la o perspectivă mai largă asupra vieții și a societății. Există o asemănare frapantă între scopul foarte specializat al filosofiei în scolastica medievală și în filosofia academică a vremurilor recente și, corelativ, revenirea ulterioară la o aplicare mai largă a demersului intelectual, ca reacție la distanțarea rapidă a filosofiei de ceea ce contează în viață. Ne-am putea gândi chiar că trecerea de la preocuparea filosofică pentru detalii tehnice la una mai generală este și mai evidentă în tradiția gândirii continentale recente și contemporane, unde lucrările unor scriitori precum Jacques Derrida și Michel Foucault exemplifică același gen de relație cu filosofia lui Martin Heidegger precum relația lui Marsilio Ficino cu filosofia lui Toma d'Aquino: influențați de predecesori, dar aventurându-se în domenii mai largi decât aceștia, ei prezintă o versiune contemporană a creșterii interesului lui Ficino. Ficino (1433–1499), care a învățat foarte multe din *Summa contra gentiles* a lui d'Aquino, remarcă totuși că secolul său — al XV-lea — „adusesse la lumină artele liberale, care erau aproape dispărute: gramatica, poezia, retorica, pictura, sculptura, arhitectura, muzica”; era, spunea el, „ca o epocă de aur”. La fel, Foucault recunoștea că îi este mult îndatorat lui Heidegger, dar, fiind un explorator critic al istoriei intelectuale a modernității, subiectele sale de interes au fost diferite și mai ample.

Referirea lui Ficino la retorică semnalează un aspect important al schimbării intelectuale în Renaștere. Întrucât aceasta a fost o epocă în care demersul intelectual era de așteptat să aibă ca principal obiectiv viața așa cum este ea trăită, relația dintre logică, etică și retorică era considerată una intimă. Teoria retoricii spune că, pentru a avea un efect maxim în convingerea sau educarea unui public, compunerea unui discurs sau tratat trebuie să treacă prin câteva etape importante: *inventio*, culegerea materialului și a informațiilor, *dispositio*, aranjarea materialului, și *elocutio*, exprimarea sa adecvată în limbaj. Dacă ceea ce se pregătea era un discurs, atunci *memoria*, învățarea lui pe de rost, și *pronuntiatio*, exersarea accentelor, ritmului, pauzelor, gesturilor și maniera generală de prezentare erau de asemenea esențiale. Etapa *dispositio* avea propria ei structură: *exordium*, introducerea, *narratio*, expunerea cazului, *divisio*, specificarea principalelor puncte ale argumentului, *confutatio*, respingerea obiecțiilor, *conclusio* sau *peroratio*, rezumarea și concluzia. Discursul juridic de toate felurile, politic și legal; povățuirea și îndrumarea; invocarea principiilor sau a exemplelor istorice pentru a influența alegerile, deciziile și acțiunile oamenilor de rând și ale conducătorilor: toate acestea răspundeau unor preocupări practice reale, drept care retorica nu era un simplu exercițiu academic.

În centrul retoricii se află limba și, prin urmare, accentul pus pe primul subiect al *trivium*ului, curriculumul școlar medieval compus din gramatică, retorică și logică, a dobândit o semnificație nouă. Inițial, ea a însemnat doar studiul latinei, dar apoi retorică și-a reafirmat relevanța pentru etică; fiindcă retorică ține de persuasiune, influențare, consiliere și contestare, ea are aplicabilitate imediată la dezbateră etică. Intelectuali Renașterii se uitau nu la scriitori medievali care, în general, neglijaseră retorica, fiind mai interesați de logică, ci la tratatele de retorică și poetică ale lui Aristotel și Horațiu și, în comentariile pe care le au scris despre ele și despre Cicero, au scos în evidență atât aspectele etice, cât și pe cele psihologice. Calea acestei recalibrări a interesului a fost deschisă de Petrarca, dar au urmat

sute de tratate de retorică, mulți dintre gânditorii de frunte ai Renașterii contribuind la dezbaterile care a legat retorica de ideea unei *vita activa*, atât de lăudată în epocă

Este firesc ca un istoric al filosofiei să se întrebe dacă accentul pe care Renașterea l-a pus pe retorică a reprezentat o contribuție la filosofie sau dacă așa cum au afirmat chiar unii gânditori ai Renașterii retorica este de fapt antifilosofică. Platon a fost redescoperit în Renaștere, operele sale fiind publicate în latină și dobândind o influență considerabilă, iar atacurile sale împotriva sofștilor și a trucurilor lor retorice din dialogul *Gorgias* (tradus în latină de Leonardo Bruni) erau deja bine-cunoscute. Celor sceptici în privința faptului că Renașterea a făcut mai mult decât să se folosească în mod oportunist de bruma de filosofie utilă din punct de vedere retoric, provenită dintr-o sursă sau alta, li se pot indica paradoxurile, inadvertențele și relativismul care au rezultat. Drept răspuns, poți spune că a te gândi la complexitățile vieții reale, la alegerile dificile pe care adesea oamenii sunt siliți să le facă, la schimbările și variabilitatea experiențelor și circumstanțelor duce, desigur, la apariția unei incoerențe. Retorii Renașterii puteau pretinde că filosofia, care caută absoluturile, se bucură de luxul de a ignora realitățile, pe când retorica le respectă și le abordează. Ei puteau menționa observația lui Aristotel din *Retorica*, potrivit căreia această artă, *techne*, este esențială pentru aspectele practice ale vieții și societății și să citeze remarca lui Cicero, care afirma că „pentru noi, oratorii aparțin domeniilor mai vaste ale înțelepciunii și învățaturii”. Și puteau să observe, împreună cu Cicero, că Platon însuși era un exponent formidabil al retoricii în scrierile lui.

Este însă incontestabil că preocupările multora dintre gânditorii Renașterii au fost foarte departe de dezbaterile tehnice ale scolasticilor și succesorilor lor, chiar și ale acelor care își declarau adeziunea la platonismul reînviat al epocii lor. Renașterea platonismului și umanismul sunt interesante; interesantă, dar într-un mod diferit, este și energia investită de gânditorii Renașterii în magie, alchimie, astrologie, hermetism și Cabala. Toate aceste „științe oculte” au cunoscut un avânt extraordinar mai ales în acele părți ale Europei care fuseseră îndepărtate de sfera bisericii romano-catolice de către Reformă, principalul motiv fiind acela că autoritățile religioase din părțile protestante ale Europei nu aveau autoritatea sa, mai exact puterea de a stopa creșterea interesului față de ele. În spatele acestui interes au stat dorința de tinerețe veșnică, de nemurire și de bogăție, obținute prin transformarea metalelor comune în aur (sau prin convingerea altora să ofere, prin „meșteșugul” lor, toate acestea).²⁴⁹ După cum vom vedea în Partea a III-a a cărții de față, „Filosofia modernă”, știința și filosofia secolelor al XVI-lea și în special al XVII-lea au apărut ca o reacție la această situație.

PLATONISMUL RENAȘTERII

După cum a arătat expunerea de mai sus, dominanța lui Aristotel în filosofia scolastică de mai târziu a adus cu sine tensiuni care, din cauza influenței disputelor filosofice asupra doctrinelor teologice, au generat acuzații și contraacuzații de erezie. Combinația dintre ideile lui Platon și interpretările lor neoplatoniste l-au făcut pe acesta o figură mult mai agreabilă și irenică din punct de vedere creștin, mai ales pentru creștinii neimplicați în aprigele dispute metafizice ale scolasticilor. Într-adevăr, dintr-o perspectivă creștină, ideile platoniciene au fost considerate ca având o influență pozitivă, iar scrierilor lui le-a fost conferită o semnificație mistică. Prin urmare, reintroducerea sa a fost primită cu brațele deschise de mulți gânditori ai Renașterii.

Platonismul nu a uzurpat aristotelismul, nici pe departe; însă creșterea interesului față de el a dus la slăbirea autorității celui de-al doilea, făcând mai puțin dificilă sarcina respingerii lui de către filosofi și oameni de știință de mai târziu, în special a celor din secolul al XVII-lea.

Renașterea platoniciană este legată de un anumit eveniment petrecut într-un anumit loc: Florența anulului 1439. Cu un an înainte, o conferință ecumenică fusese mutată de la Ferrara la Florența, din cauza unei epidemii de ciumă. Această conferință, foarte controversată, avea, chipurile, misiunea de a repara schisma dintre ortodoxie și catolicism, fiind însă luată în discuție și alte chestiuni complexe, nu în ultimul rând puterile papalității și tensiunile militare dintre Sfântul Imperiu Roman și Imperiul Otoman. Cosimo de' Medici cel Bătrân,

conducătorul de facto al Florenței și fondatorul dinastiei de Medici, a fost un bărbat de o mare cultură și s-a bucurat de oportunitatea oferită de mutarea conferinței, pentru a-1 primi pe învățații bizantini care îi însoțeau pe ambasadorii de la Constantinopol. Unul dintre aceștia a fost George Gemistos (1355–1452), cunoscut sub numele de Plethon.

Plethon, un neoplatonician, era cel mai important cărturar din Bizanț la vremea respectivă. În 1439, el a ținut la Florența o cuvântare despre Platon și diferențele dintre Platon și Aristotel, laudându-l pe primul în defavoarea celui de-al doilea. Textele cuvântărilor au fost mai târziu publicate cu titlul descriptiv, *De differentiis Aristotelis et Platonis*. Această carte a provocat, firește, o controversă în care apărătorii lui Aristotel au încercat să-l discrediteze pe Platon, afirmând că platonismul era de fapt o religie care căuta să rivalizeze cu creștinismul. Aceasta a fost acuzația adusă lui Plethon de către George din Trebizonda, un aristotelian vehement, care l-a servit o vreme ca secretar pe Papa Nicolae al V-lea, un aristotelian la fel de entuziast. Lucrarea lui George, *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, la care cardinalul Basilios Bessarion, un fost student al lui Plethon, a răspuns în *In calumniatorem Platonis* („Împotriva calomniatorului lui Platon”), este o combinație de erudiție colosală și polemică nestăpânită, aproape fanatică.²⁵⁰

Dar Plethon obținuse efectul dorit: interesul față de Platon a fost puternic stimulat, la fel și interesul față de învățarea limbii grecești, pentru ca Platon să fie citit în original. Căderea Constantinopolului în mâinile otomanilor în 1453 i-a forțat pe savanții săi să părăsească orașul, printre ei și pe Ioan Arghiropulos (1415–1487), care studiasse la Padova și se întorcea acum în Italia, unde alesese să se exileze. El s-a stabilit la Florența și a ținut atât cursuri de limbă greacă, cât și de filosofie. Unul dintre elevii săi a fost Marsilio Ficino, care a tradus operele lui Platon în latină și a condus Academia Platonică fondată și finanțată de Cosimo de' Medici la Florența. Ficino a tradus și lucrări de Plotin, Porfir, Iamblichos — și mai puțin utilul, probabil, „Corpus hermetic”, care a jucat un rol foarte important în promovarea „științelor oculte” și atunci, și după aceea.

Academia Platonică a fost mai mult un club decât o universitate, fiind totuși cea mai influentă organizație pentru difuzarea ideilor platoniciene în Europa secolului al XV-lea. Rolul lui Ficino a fost unul central. Pe lângă traducerea tuturor lucrărilor lui Platon în latină, el a scris și o lucrare intitulată *Teologia platoniciană*, oferind atât o introducere în neoplatonism, cât și un argument pentru compatibilitatea acestuia cu creștinismul. Ficino afirma că sufletele omenești sunt, în nemurirea lor, legătura dintre lumea abstractă a ideilor și lumea materială și că ele sunt ceea ce conferă ființelor umane demnitatea lor specială. Inspirat de ideea lui Platon în privința ascensiunii către iubirea Binelui expusă în *Banchetul*, el a inventat termenul de „iubire platonică”, pentru a descrie iubirea sufletului pentru Dumnezeu atunci când, după ce trece succesiv prin diverse niveluri de cunoaștere, sufletul dobândește un contact nemijlocit cu el.

Dorința lui Ficino de a realiza o sinteză între filosofia lui Platon, hermetism și creștinism a fost împărtășită de elevul său Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), care a reușit în scurtă lui viață să dea un impuls atât umanismului, cât și științelor oculte.

Pico a fost un aristocrat, cel mai tânăr fiu al unei familii care conducea orașele Concordia și Modena, din Italia, înrudită cu o serie de alte familii conducătoare italiene — Sforza, Este și Gonzaga. A fost un copil precoce, iar mama sa și-a dorit ca el să intre în rândul clerului, împotriva înclinației sale. Ea a murit pe când el studia dreptul canonic la Bologna, ceea ce i-a permis să-și îndrepte atenția către filosofie, mergând mai întâi la Florența și apoi la Paris pentru a-și desăvârși educația. Studiile sale au fost eclectice și, pe lângă filosofie, latină și greacă, a dobândit cunoștințe de ebraică și arabă și a devenit familiar cu ideile caldeene și zoroastriene, precum și cu misticismul Cabalei (scrisă și „Kabbalah”).

După întoarcerea de la Paris, Pico l-a cunoscut la Florența pe Marsilio Ficino, cu care a și studiat și care l-a prezentat lui Lorenzo de' Medici. Prima întâlnire între Pico și Ficino a avut loc într-o zi pe care Ficino o stabilise, prin mijloace astrologice, ca fiind cea mai propice pentru publicarea traducerilor sale din Platon. Pico era sceptic în privința astrologiei, însă această diferență de păreri nu a stat în calea relației lor și nici a admirației lui Lorenzo de' Medici pentru el.

Într-adevăr, fără sprijinul lui Lorenzo, este puțin probabil că Pico ar fi reușit să avanseze în carieră, mai ales că a fost implicat într-o poveste de adulter, fiind cât pe ce să sfârșească ucis de soțul furios. Însă și mai riscant a fost planul său de a lansa la Roma o provocare către toți savanții din Europa, invitându-i la dezbaterea celor *900 de teze* ale sale, o lucrare pe care începuse să o compună la Paris și care, de atunci încolo, fusese extinsă la studii asupra tratatelor de magie, a Cabalei și a textelor hermetice. Această serie eclectică de surse avea un fundament platonician, după cum demonstra eseul pe care l-a scris pentru a însoți și explica intenția din spatele tezelor, *Discurs despre demnitatea omului*.

Discursul lui Pico începe cu următoarele cuvinte: „Preaînvățaților Părinți, am citit în scrierile arabilor că sarazinul Abdala, fiind întrebat ce consideră el că ar trebui admirat cel mai mult în acest spectacol al lumii, a răspuns că nu consideră nimic mai admirabil decât omul. Iar celebra remarcă a lui Mercurius : *O, Asclepius, mare minunăție este omul* o confirmă”.²⁵¹ Deși o mare parte din intenția discursului era să caute să legitimizeze o includere sincretică a Cabalei și a altor învățături mistice și presupus antice în gândirea creștină, efectul principal a fost o celebrare înflăcărată a valorii umane și a tot ceea ce este asociat cu viața în lume — o întoarcere la 90 de grade a atenției de la preocuparea de a ajunge în viața de apoi cu orice preț. Aceasta este cheia umanismului în Renaștere; discursul lui Pico a fost descris ca un text extrem de important pentru înțelegerea esenței sale.

Printre cercetările care trebuie încurajate și celebrate, spunea Pico, citându-l pe Platon, se numără cele din domeniul matematicii.²⁵² În Renaștere, a existat o legătură strânsă, în mințile oamenilor care nu aveau astâmpăr, între matematică și artele oculte; termenii „a calcula” și „a conjura” au fost adesea folosiți în mod interșanjabil. Legitimarea matematicii însemna legitimarea tuturor celorlalte cercetări suspecte. Pico afirma că a căuta cunoașterea oriunde și peste tot ridică omenirea deasupra restului creației și conducea la apropierea ei de Dumnezeu²⁵³, la fel cum Platon afirmase că atingerea cunoașterii Formelor și, în special, a Formei Binelui, reprezintă marea aspirație a demersului filosofic.

Preamărinnd virtuțile filosofice ale matematicii, Pico era de acord cu contemporanul său mai vârstnic Nicolaus din Cusa (1401–1464), cărturarul și misticul german care considera matematica drept cea mai înaltă formă de cunoaștere, întrucât numai ea era privită ca fiind sigură. Această perspectivă plasa schema cunoașterii lui Platon deasupra interesului empiric al lui Aristotel pentru științele naturale. Faptul că îl prefera pe Platon lui Aristotel nu l-a împiedicat pe Nicolaus să se bazeze pe metodologia empirică în anumite privințe; lui îi este atribuită ideea măsurării pulsului unui pacient cu ajutorul unui ceas cu apă. Dar interesul lui Pico pentru numerologie și implicațiile mistice ale alfabetului îl plasează în tradiția platonismului, inspirându-se din *Timaios* și din folosirea de către Platon a tehnicii de a-și enunța doctrinele sub formă de revelații ale zeilor, pentru a scoate în evidență prioritatea caracterului mistic și revelator în raport cu empiricul.

Faptul că principala moștenire a lui Pico o reprezintă nu valorizarea umanismului, ci genul de cabalism creștin la a cărui promovare a contribuit poate părea contradictoriu. În Spania secolului al XIII-lea, Raymundus Lullus fusese primul gânditor care manifestase interes față de potențialul creștin al Cabalei, însă Pico a fost acela care i-a conferit ideii o valoare mai mare. Ea a fost continuată în secolele următoare de Johann Reuchlin, Paolo Riccio, Athanasius Kirchner și alții. Pentru Pico însuși și pentru Academia Platonică din Florența, viața politică tumultuoasă de la sfârșitul secolului al XV-lea a pus capăt promovării florentine a platonismului. Când Lorenzo de' Medici a murit în 1492 — un an încărcat de evenimente majore: expulzarea maurilor și a evreilor din Spania, „descoperirea” Lumii Noi de către Columb, publicarea lucrării lui Leonico *Despre erorile lui Pliniu*, amenințările cu invazia Italiei de către Franța (care s-a și produs doi ani mai târziu, în 1494) — Academia Platonică a fost închisă și, în următorii doi ani, Pico și colegul său umanist Poliziano — Angelo Ambrogini, 1454–1494, cunoscut și sub numele de Polițian — aveau să moară în condiții suspecte, foarte probabil uciși.

UMANISMUL RENĂȘTERII

Astăzi, cuvântul „umanist“ indică o persoană care are o perspectivă etică nereligioasă. În contextul Renașterii, el desemnează savanți și intelectuali care credeau ca *studia humanitatis* ale gramaticii, istoriei, poeziei și eticii ar ajuta la creșterea unor cetățeni împliniți și eficienți, dedicați unei *vita activa* inteligente. Sursa și inspirația pentru materialul acestor studii era în mod explicit Antichitatea clasică, la fel de explicit fiind exclus scolasticismul medieval. Redescoperirea și valorizarea culturii intelectuale a epocii clasice a fost în mod expres văzută ca o reînviere *renaștere* de către liderii noii mișcări, iar trăsătura ei centrală definitorie este umanismul.

Poetul și diplomatul din secolul al XIV-lea Francesco Petrarca (1304–1374) este numit „Părintele umanismului“, întrucât colecționarea manuscriselor antice, pledoaria sa pentru valoarea gândirii și literaturii clasice și descrierea perioadei cuprinse între Antichitatea clasică și redescoperirea valorilor acesteia în epoca lui, sub numele de „Evul Mediu“, îl fac promotorul conștient al unei noi perspective. Marea faimă de care s-a bucurat ca poet în timpul vieții a contribuit la răspândirea influenței sale și a aprins și în sufletul altora o pasiune similară pentru trecutul clasic. Aceasta a inclus entuziasmul pentru descoperirea unor manuscrise uitate prin mănăstiri și arhive prăfuite și încurajarea traducerii și publicării lor, un entuziasm împărtășit cu un efect benefic și de alții, spre exemplu de prietenul lui Petrarca, Giovanni Boccaccio, ciceronianul Coluccio Salutati și, mai târziu, Poggio Bracciolini.

Boccaccio (1313–1375) este cunoscut mai ales pentru *Decameronul*, o colecție de povestiri pline de duh, inteligente și uneori obscene, scrise în manieră naturalistă în italiana vernaculară. El a fost desemnat de *signoria* Florenței (consiliul de conducere al orașului-stat) să-l găzduiască pe Petrarca atunci când acesta a vizitat Florența în 1350, iar cei doi au devenit repede prieteni. Petrarca l-a încurajat pe Boccaccio să studieze literatura clasică, Boccaccio l-a numit „profesorul și stăpânul meu“, iar rezultatul a fost enciclopedia mitologiei grecești și romane scrisă de acesta din urmă, *Genealogia deorum gentilium*, un text esențial pentru umanismul și arta Renașterii.

Coluccio Salutati (1331–1406), marele cancelar al Florenței, ale cărui scrisori au fost descrise de importantul său rival Giangaleazzo Visconti, duce de Milano, ca fiind fiecare mai periculoasă decât o mie de cavaleri, și-a modelat frumosul său stil literar după Cicero și a cheltuit o avere colecționând manuscrise antice și redescoperind astfel *Epistulae ad familiares* („Scrisori către prieteni“) ale lui Cicero, care conțin comentarii și argumente despre pierderea libertăților republicane ale Romei. Lucrarea târzie a lui Salutati, *De tyrano* („Despre tiran“) datorează mult ideilor lui Cicero. Coluccio a fost un promotor generos al contemporanilor săi tineri și talentați, printre aceștia numărându-se Poggio Bracciolini (1380–1459).

Una dintre cele mai mari descoperiri făcute scormonind prin vechile biblioteci și arhive monastice i se datorează lui Bracciolini. El și-a trimis căutătorii de manuscrise în toată Italia și dincolo de granițele ei, până în Germania, Elveția și Franța, și a recuperat foarte multe, de departe cel mai important fiind *De rerum natura* al lui Lucretius. Poziția sa de secretar papal l-a ajutat în această întreprindere, în urma căreia s-a îmbogățit; vânzarea unui manuscris de Titus Livius a finanțat cumpărarea unei frumoase vile pe valea Arnoului, pe care a umplut-o cu antichități.

Bracciolini a intrat într-o dispută celebră cu filologul Lorenzo Valla (1407–1457), ale cărui lucrări despre rafinamentul literaturii latine, apărarea tezelor lui Epicur despre plăcere și dezvăluirea naturii false a „Donăției lui Constantin“²⁵⁴ printr-o muncă de detectiv lingvistic îl făcuseră celebru. Valla afirma că textele biblice ar trebui supuse aceleiași analize filologice ca și textele autorilor clasici. Bracciolini a răspuns că literatura seculară și cea divină ar trebui tratate în mod diferit. Bătălia lor s-a purtat într-o serie de publicații detaliate și s-a încheiat cu prietenia celor doi – deși, la un moment dat, Bracciolini îl descria pe Valla drept „nebun“, din cauza felului în care gândea. Ideile lui Valla cu privire la aplicarea unei critici radicale textelor biblice au fost implementate pe deplin abia în secolul al XIX-lea, în Germania.

Poetul și savantul Poliziano, menționat mai sus în legătură cu Pico della Mirandola, a fost un inovator în stilistica latină, la fel ca Salutati, cu un secol înainte. El i-a tradus în latină pe Homer, Epictet, Galenus și Plutarh și a publicat ediții cât mai fidele ale operelor lui Virgiliu și Catullus. A fost tutor al copiilor lui Lorenzo de' Medici, fiind invitat de Ficino să țină

prelegeri despre literatura clasică la Academia Platonică. Acolo i-a influențat pe mulți dintre studenții veniți din toată Europa, promovând pasiunea pentru Ovidiu și Pliniu cel Tânăr, printre alții, și încurajând o mai mare precizie în traducerea și editarea textelor clasice.

După cum arată aceste scurte prezentări ale umaniștilor de frunte, umanismul Renașterii a fost mai presus de toate o mișcare educațională. Academia Platonică de la Florența nu a fost decât una dintre expresiile acestuia. La Ferrara, excepționalul profesor Guarino Veronese (1374–1460), cunoscut și sub numele de Guarino din Verona, a tradus Strabon și Plutarh și a scris comentarii la diverși autori clasici, inclusiv Aristotel și Cicero. Pentru a și rafina cunoștințele de greacă, Guarino studiasse la Constantinopol, întorcându-se de acolo cu o valoroasă colecție de manuscrise ale textelor clasice. La Mantova, Vittorino Rambaldoni (1378–1446), cunoscut și ca Vittorino da Feltre, a dezvoltat noi metode de predare a limbilor și literaturilor clasice. La fel ca Guarini, a plătit adesea din propriul buzunar studiile tinerilor săraci. Faima sa de profesor a determinat multe dintre personalitățile de frunte ale Italiei, inclusiv pe Bracciolini, să și trimită copiii la școala lui, care a fost de fapt prima școală seculară cu internat din Europa. Unul dintre cei mai cunoscuți elevi ai săi a fost Federico da Montefeltro, devenit mai târziu duce de Urbino, al cărui nas coroiat, ușor recognoscibil, este o trăsătură distinctivă a portretului pe care i l-a făcut Piero della Francesca. Federico a câștigat bani pentru ducatul său angajându-se să fie *condottiere*, general mercenar, în fruntea propriei sale armate; cu toate acestea, învățătura lui Vittorino, în mod evident, s-a menținut, fiindcă Federico avea obiceiul de a pune să i se citească în fiecare dimineață texte clasice și, mai ales, filosofice, în timp ce lua micul dejun în tabără.

Educatorii umaniști credeau că literatura clasică oferea disciplină intelectuală, pregătire morală și gusturi civilizate. Ea era considerată ca fiind deosebit de utilă celor destinați să ocupe poziții de conducere în societate și pe scena culturală. A fost un ideal care s-a menținut o lungă perioadă, fiind doar de curând abandonat, din motive mai practice și mai puțin elevate. După cum sugerează exemplele lui Guarino și Vittorino, *studia humanitatis* au fost în principal, dar nu exclusiv, o trăsătură mai degrabă a educației școlare, decât a celei universitare; mult mai mulți oameni frecventau școala decât universitatea, iar în universități, studiul dreptului, al medicinei și teologiei, precum și disputele în privința metafizicii și logicii, care se aflau în centrul studiului filosofiei, erau încă dominante. Dar până și aici studierea limbii grecești, a retoricii și a poeziei clasice câștigau tot mai mult teren, iar mulți intelectuali umaniști au fost invitați să țină prelegeri sau să devină profesori — Guarino, de exemplu, a devenit profesor de greacă la Universitatea din Ferrara.

Pentru societate, însă, faptul că era mai probabil ca aceia care primeau o educație umanistă să devină mai degrabă cancelari ai orașelor-stat sau secretari ai papilor decât profesori universitari a fost un avantaj, fiindcă ei transferau perspectiva liberală și orizonturile mai largi ale educației lor în chestiuni practice. Și nu doar cancelarii și secretarii, ci și prinții și papii au primit o asemenea educație, nu puțin devenind, la rândul lor, patroni ai educației și culturii umaniste.

La jumătatea secolului al XV-lea, inventarea tiparniței mobile de către Johannes Gutenberg a dat un impuls colosal comerțului cu carte; în câteva decenii, fiecare mare oraș din Europa avea una sau mai multe tipografii, iar către sfârșitul secolului, aproximativ două milioane de volume ieșiseră de sub tipar, inclusiv sute de ediții ale textelor clasice traduse și editate de umaniști. La drept vorbind, industria cărții înflorise chiar și înainte de acest eveniment, cererea de scribi și copişti crescând rapid și fiind introduse noi forme de scriere, pentru a face copierea mai rapidă și mai lizibilă. Elaborata scriere gotică, ce fusese suficientă pentru bibliotecile monastice și colecționarii privați bogați, a făcut loc unei forme de minusculă inventată de Bracciolini (el credea că minuscula originală era romană, dar de fapt era carolingiană) și unei scrieri populare, folosită pe scară largă, cu cursive italice, inventată de Niccolò de Niccoli (1364–1437), unul dintre umaniștii care au înflorit sub patronajul lui Cosimo de' Medici cel Bătrân și care a adăugat inovațiilor sale caligrafice tehnica de succes a editării textelor în paragrafe și capitole, cu cuprinsul la început. Când tiparul a devenit foarte răspândit, italicele lui Niccoli au reprezentat forma de scriere cel mai frecvent aleasă. Cu toate

acestea, minuscula lui Bracciolini este strămoșul celor mai cunoscute tipuri de fonturi din ziua de azi.

Relația umanismului cu filosofia în Renaștere se vede cel mai clar în etica și în teoria politică. Acestea două, alături de „oeconomie“, formau un tot. Sursa acestei concepții a fost un set de texte ale lui Aristotel: *Etica Nicomahică*, *Politica* și o lucrare intitulată *Economia*, atribuită lui, deși nu a fost scrisă de el (autorul ei necunoscut fiind, prin urmare, numit „pseudo-Aristotel“). Aristotel însuși descriesese etica și politica drept parte dintr-un întreg, iar comentatorii săi de mai târziu i-au urmat exemplul, recunoscând combinația tripartită a cercetărilor sub denumirea de „filosofie practică“. În Renaștere, atât aristotelienii, cât și platonicienii au continuat tradiția, ea dăinuind până în secolul al XVII-lea.

A existat o anumită naturalitate în această viziune prin aceea că fiecare dintre ramuri se lega de celelalte în mod logic: individul, gospodăria și statul constituiau subiectele eticii, economiei și, respectiv, teoriei politice. Albertus Magnus descriesese legătura dintre ele în termenii relațiilor unui individ: relația unui individ cu el însuși, relațiile individului la nivel domestic, cu familia sa, și relațiile individului la nivel civil, cu societatea din care face parte. Studentul lui Albertus, Toma d'Aquino, a elaborat această viziune a socialității naturale a omenirii în comentariul său la *Etica Nicomahică* a lui Aristotel, ea rămânând dominantă de-a lungul întregii perioade a Renașterii.

Ceea ce a adăugat Renașterea a fost o intensificare a interesului pentru natura umană însăși, dat fiind că aceasta era baza filosofiei practice. Petrarca a pretins a fi primul care a încetat să deplângă suferința omului — „valea plângerii“ pe care se concentrase creștinismul medieval —, celebrând în schimb demnitatea umană. A făcut-o în lucrarea *De remediis utriusque Fortunae* (tradusă în 1791 de Susannah Dobson cu titlul „Petrarch's View of Human Life“), o serie de 254 de dialoguri înțelepte și adesea pline de vervă, având în centru tema stoică a modestiei și a tăriei de caracter.

Tema „demnității omului“ fusese pusă pe tapet cu ceva timp în urmă de Papa Inocențiu al III-lea (1160–1216), care, într-o prefață la una dintre scrierile sale despre suferința speței umane, afirma că intenționase să echilibreze dezbaterea respectivului subiect cu ceva pozitiv, dar că nu a reușit să o facă. Petrarca și Pico della Mirandola au fost doar doi dintre cei care au acceptat provocarea: au urmat alte tratate, care, la rândul lor, au declanșat reacții contrare, reiterând ideea că viața în trup este oricum, numai demnă și fericită, nu. Un asemenea respondent a fost Poggio Bracciolini, în a sa *De miseria humanae conditionis* („Despre suferințele condiției umane“).

Discuțiile despre natura umanității implicau comparații între oameni și alte specii de animale. A devenit un loc comun ideea că omul este „copilul vitreg al naturii“, deoarece, din întreaga creație, el este singurul care vine pe lume gol și lipsit de apărare, fără gheare și dinți ascuțiți, fără iușeală sau protecția unei carapace și așa mai departe — însă înzestrat cu un dar: cel al inteligenței. Ficino afirma că inteligența îl face pe om să fie divin, fiindcă, prin intermediul ei, poate exploata toate avantajele pe care le au celelalte animale — puterea boului, iușeala calului, lâna oilor, care să-i țină de cald —, pe când animalele nu pot să se folosească decât de singurul avantaj cu care le-a înzestrat natura.

Superioritatea omului în aceste privințe nu a fost trecută cu vederea. Anselm Turmeda, un călugăr franciscan convertit la islamism, care, sub numele de Abd-Allah at-Tarjuman, a devenit vizir sau secretar în Tunis, a scris o relatare glumeată a unei dispute între el și un măgar cu privire la cine era mai nobil. Turmeda scoate în evidență faptul că oamenii construiesc palate și orașe; măgarul răspunde că albinele și furnicile fac la fel. Turmeda spune că oamenii se hrănesc cu carnea altor animale; măgarul spune că viermii mănâncă și ei carnea omului în mormânt. Discuțiile continuă fără un avantaj de partea omului, până când Turmeda aflat, în mod evident, încă în paradigma sa de franciscan neconvertit subliniază că Dumnezeu s-a făcut el însuși om, forțând astfel măgarul să se recunoască învins.

Întruparea lui Hristos a fost considerată argumentul suprem în preamărirea demnității omului: faptul că Dumnezeu însuși glorificase natura umană, devenind om pentru a și îndeplini planul său universal. Existau paralele care să fie celebrate: asemenea Treimii, sufletul omului are trei părți: intelectul, memoria și voința. Un platonician putea modifica ușor

această paradigmă, citând rațiunea, spiritul și pofta lui Platon drept cele trei diviziuni ale sufletului. Nicolaus din Cusa afirma că puterea de imaginație și de creativitate a omului erau o reflectare a puterii zeității în crearea lumii; omul era zeul lumii sale mentale, pe care singur a creat o Cartea Genezei din Vechiul Testament era citată pentru a dovedi că Dumnezeu îl făcuse pe om un zeu în lumea sublunară, dându-i putere asupra tuturor lucrurilor.

Probabil că finalul logic al acestor idei din ce în ce mai automăguitoare despre demnitatea omului ca o creatură cvasidivină l-a reprezentat concepția lui Pico despre omul care se poate crea pe sine, care poate fi ceea ce alege să fie și poate ocupa orice poziție în schema lucrurilor, de la cea mai de jos până la cea mai înaltă. Asta lasă să se înțeleagă că pentru om nu există un loc predestinat, ci există, în schimb, o poziție aproape supranaturală, situată în afara, deasupra și pe lângă toate celelalte lucruri, o poziție eroică de observator și oglindă a lumii. Aceasta este perspectiva lui Charles de Bovelles (1475-1566). Epistola dedicatorie a lucrării sale *Liber de sapiente* („Cartea înțeleptului”) începe astfel: „Când Apollo din Delphi a fost întrebat care ar fi adevărata și cea mai adâncă înțelepciune, se spune că ar fi răspuns, «Omule, cunoaște-te pe tine însuși»”. El adaugă că, întrucât Psalmii spun că cea mai mare prostie de care este capabilă omenirea e ignoranța de sine, se poate vedea că, pentru om, a se cunoaște pe el însuși înseamnă a cunoaște cu adevărat ceva mareț.

Viziunea exaltată a naturii umane cultivată de umanismul Renașterii și-a întâlnit opusul la fel de presumțios în Reforma din secolul al XVI-lea și în reafirmarea sumbră de către protestanți a naturii căzute a omenirii, rezultatul păcatului lui Adam în Eden. Una dintre tezele centrale ale calvinismului, de exemplu, este aceea că depravarea și neputința omului pot fi mântuite doar prin grația lui Dumnezeu; frazele frumoase ale lui Pico și Bovelles sunt false, fiindcă omul se naște bolnav de moarte și poate fi salvat doar prin sacrificiul lui Hristos pe cruce. În termeni mai puțin apocaliptici, scepticismul rațional al lui Michel de Montaigne (1533–1592) a contribuit și el la demontarea prezumțiilor tradiției „demnității omului”; Montaigne a subliniat că gânditorii care susțineau superioritatea oamenilor prin aceea că ei stau drept și pot privi stelele, în vreme ce animalele își țin capul plecat și privesc doar în pământ uitaseră de cămile și de struți, a căror poziție dreaptă și ale căror gâturi lungi îi plasează mai aproape de stele decât se află omul.

Umaniștii Renașterii au fost creștini, cel puțin la nivel confesional și de practică, indiferent de ceea ce gândeau în particular, întrucât nu exista viață în afara religiei. Dar este neîndoielnic că majoritatea a crezut îndeajuns învățătura creștină încât să considere că, pentru omenire, binele cel mai mare era urcarea la ceruri după moarte sau măcar după o perioadă nu foarte împovărată petrecută în purgatoriu, pentru a fi curățați de păcatele pe care le comiseseră din pricina presiunilor exercitate de natura umană și de o lume nedreaptă. Aristotel fusese de părere că binele suprem, *summum bonum*, era fericirea, *eudaimonia*, iar Renașterea a identificat-o cu viața eternă în prezența lui Dumnezeu, așa cum era ea promisă celor credincioși și virtuoși, ca recompensă. Însă optimismul umanist i-a determinat să creadă că, deși adevărata fericire putea fi doar cea postumă, pe care tocmai am descris-o, o formă de fericire poate fi atinsă și în această viață, o reflecție sau imitație, evident, deteriorată și imperfectă, a supremei fericiri postume. Oficial, ca să ne exprimăm astfel, aceasta era considerată cea mai accesibilă oamenilor înțelepți și învățați, a căror relație cu Dumnezeu în timpul vieții în această lume este una exemplară; dar arta Renașterii spune o poveste mai generoasă despre sursele plăcerii și bucuriei, contemplarea frumuseții fiind una dintre ele.

Trebuie reamintit faptul că în primele secole din istoria religiei lor, creștinii așteptau întoarcerea iminentă a lui Mesia și instaurarea Regatului Cerului. Sfântul Pavel promisese că „sfinții nu vor vedea putrezirea”²⁵⁵ cu alte cuvinte: niciun sfânt, inclusiv cei care fuseseră martirizați, nu va putrezi în mormânt înainte de *Parousia* sau a Doua Venire. Acesta este motivul pentru care scripturile spun că omul ar trebui să dea tot ceea ce are, fiindcă averile nu sunt necesare în Împărăția Cerului; că nu ar trebui să-și facă niciun fel de planuri („nu vă îngrijorați, dar, de ziua de mâine”²⁵⁶), fiindcă nu există niciun mâine; și să nu se căsătorească, fiindcă nu e timp sau rost să întemeieze o familie. Anahoreții și isihăștii care s-au refugiat în deșert pentru a scăpa de tentații și a se supune acestor porunci au fost printre foarte puțini care au încercat să trăiască potrivit lor. Când însă, în secolul al IV-lea e.n., creștinismul a

devenit religia oficială a Imperiului Roman, iar trupurile sfinților — exhumate pentru a fi depuse în biserici, unde se aștepta ca ele să reprezinte o sursă de miracole — s-au descoperit putrezite, a fost necesară o nouă teorie: și astfel doctrina nemuririi sufletului a fost împrumutată din neoplatonism pentru a fi oferită.

Numai ca aceasta nu a fost singura nevoie. Învățăturile scripturilor erau imposibil de urmat; prin urmare, trebuiau împrumutate idei etice mai adaptate unei vieți omenești normale în lume, iar singurul loc de unde puteau fi împrumutate era filosofia „păgână”. Sf. Vasile cel Mare din Cezareea (330–379) a arătat cum se putea face acest lucru; în *Cuvânt către tineri (cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni)*, el recomandă o folosire selectivă a scrierilor filosofice păgâne ca un ajutor pentru reflecția asupra virtuții, afirmând că, dacă alegeau texte compatibile cu doctrina creștină, vor avea de câștigat prin aceea că: „După ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui”.²⁵⁷ Alți Părinți ai Bisericii i-au urmat exemplul, în general preferând ca surse de inspirație stoicismul și platonismul, nu aristotelismul și epicureismul. Concepțiile etice ale lui Aristotel au fost reabilitate prin lucrările lui d'Aquino; dar, în Renașterea înaltă, atât Cicero, cât și Seneca au ajuns să fie admirați, Erasmus din Rotterdam (1466–1536) îndeosebi afirmând că Cicero îi făcea de rușine pe mulți creștini și merita să fie redenumit „Sfântul Cicero”. Aceste opinii beneficiau de o largă susținere, făcându-l pe unul dintre comentatori să afirme că Dumnezeu permisesese ca scrierile păgânilor să supraviețuiască tocmai pentru că, prin comparație, ele puteau fi o mustrare a creștinilor pentru greșelile lor.

Dar dezbaterea nu a fost nicidecum unilaterală. Reflectând asupra filosofiei morale păgâne, Salutati observa că anticii fuseseră preocupați de acțiunea exterioară, în timp ce creștinismul este preocupat de conștiința interioară. Alții au dus ideea mai departe, spunând că pentru păgâni alegerea etică depinde de rațiune, în vreme ce pentru creștini contează chestiunea mult mai importantă a lucrării Sfântului Duh înăuntrul lor. Asta i-a determinat pe unii gânditori să respingă în cele din urmă ideea că etica clasică și creștinismul erau în vreun fel compatibile și reciproc utile. Matteo Bosso (1427–1502) afirma că filosofia nu oferă nimic în chestiunea eticii, pentru că îi lipsește lumina divină a înțelepciunii lui Hristos. Lorenzo Valla și alții au fost de acord cu această viziune. Când, în deceniile de la jumătatea secolului al XVI-lea, a avut loc Reforma, acest punct de vedere a fost susținut și de o serie de teologi protestanți.

Protestanții, însă, au fost la fel de divizați în această privință ca și adversarii lor romano-catolici. Luteranul Philipp Melanchthon (1497–1560) susținea că deși Căderea și nevoia de mântuire prin credință în Hristos erau considerațiile centrale în creștinism, folosirea rațiunii pentru a înțelege și urma legea naturii cât timp suntem în viață era în concordanță cu voința lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu a înzestrat omul cu rațiunea de a proceda în felul acesta. Luther însuși urmase sfatul Sfântului Pavel, făcând distincția între ceea ce-i aparține lui Dumnezeu și ceea ce-i aparține Cezarului, implicația fiind aceea că în viața trăită în această lume este necesar să te supui dictatelor rațiunii morale. Rezultatul a fost că, mulțumită lui Melanchthon, unii predicatori și educatori protestanți au simțit că li se permite să facă uz de etica filosofică păgână ca de un supliment la scriptură — cu condiția ca cele două să fie compatibile.

Luther a fost, în general, de acord cu această practică, deși a simțit nevoia să atace folosirea de către filosofi scolastici a eticii aristotelice, pe care o vedea ca pe o negare a doctrinei grației. Întrucât el nu a fost singurul care i-a criticat mai degrabă pe aristotelieni, decât scrierile propriu-zise ale lui Aristotel însuși, o ramură a studiilor comparative ale lui Aristotel și ale scripturii a devenit un element permanent în dezbaterea filosofico-teologică a secolului al XVI-lea. Pentru umaniștii platonicieni a fost mai ușor să-și reconcilieze admirația pentru Platon cu devotamentul față de scriptură, întrucât noțiunea lui de bine suprem era ușor identificabilă cu perspectiva creștină. În fond, Platon afirmase în mod repetat — în *Phaidon*, *Republica*, *Banchetul* — că, doar în starea sa neîntrupată, sufletul poate contempla perfect Binele suprem, iar acest lucru nu era mai deloc diferit de ceea ce propovăduia doctrina creștină cu privire la suprema fericire postumă a vieții eterne alături de Dumnezeu. Dintre ideile lui Platon, pe care umaniștii creștini le găseau atractive, la loc de cinste se afla teoria

iubirii, așa cum era ea expusă în *Banchetul*, fiindcă aceasta se potrivea foarte bine cu doctrina optimistă a credinței lor că Dumnezeu este iubire și că sufletul omului urcă spre îmbrățișarea iubirii sale prin iubire.

În universități, Aristotel era încă figura dominantă în studiile de etică, se scriau în continuare comentarii la *Etica Nicomahică* și tratatele morale la baza cărora stătea acest text erau publicate în număr mare. Unele comentarii și tratate erau scrise în stilul scolastic, altele în stilul umanist, mult mai accesibil și mai agreabil. Un exemplu pentru acesta din urmă este *Moralis in ethicen introductio* de Jacques Lefèvre (din Etaples, 1455-1536), o lucrare foarte frumoasă, plină de exemple preluate din literatură și din textele biblice, pentru a ilustra ideile lui Aristotel. Lefèvre a fost un savant care, printre altele, a scris introduceri la lucrări științifice, etice, politice, logice și metafizice ale lui Aristotel, a editat *De arithmetica* lui Boethius și a tradus Biblia. A fost unul dintre principalii importatori ai umanismului în Franța.

Stoicismul și epicureismul nu au fost la fel de influente în Renaștere ca platonismul și aristotelismul, dar au fost la rândul lor cunoscute. Stoicismul a avut o anumită influență, însă epicureismul a fost privit cu ostilitate, din pricina faptului că identificarea plăcerii drept cel mai mare bine, chiar și atunci când se înțelegea ce însemna cuvântul „plăcere”, era condamnată. Cei care au căutat să-l apere pe Epicur, afirmând că acesta din urmă era mult prea adesea criticat de oameni care nici măcar nu-l citiseră, au descoperit probabil că tentativa lor de reabilitare a filosofului antic n-a reușit decât să completeze șirul acuzațiilor care li se aduceau: doi asemenea gânditori, Giordano Bruno (1548-1600) și Giulio Cesare Vanini (1585-1619), au fost arși pe rug.

Așa cum se poate remarca din aceste observații, Renașterea nu a fost o perioadă de dezbateri etice originale, ci de eforturi fie de a reconcilia filosofia morală cu doctrina creștină, fie de a o respinge. În primul demers, cel mai bun lucru care s-a încercat a fost deschiderea unui spațiu în care preceptele bogate și mature ale filosofilor păgâni puteau fi aplicate la viața din această lume, lăsând scriptura să se ocupe de ceea ce era necesar pentru lumea cealaltă. În același timp, este greu de negat faptul că spiritul tolerant degajat de filosofia Antichității păgâne avea o mare legătură cu spiritul umanist al Renașterii; Erasmus este un bun exemplu de gânditor care a fost capabil să recunoască acest lucru în conformitate cu catolicismul său practicant. Iar concentrarea atenției asupra naturii umane și ideile revigorante cu privire la posibilitatea de a găsi bucurie și satisfacție în viața din această lume au dat un impuls picturii, sculpturii și poeziei, fără de care nu am fi fost unde suntem astăzi. Aceasta este indiscutabil cea mai mare contribuție a gândirii umaniste și etice a Renașterii.

GÂNDIREA POLITICĂ A RENĂȘTERII

Orașele-stat italiene din perioada Renașterii evoluaseră de-a lungul timpului, dar mai precis începând din secolul al XI-lea, când multe dintre ele începuseră să capete forme distincte de comune independente, cu sisteme de guvernare proprii, recunoscute ca atare. Odată cu ele se dezvoltase și o *literatură a sfaturilor*, atât pentru comune, cât și pentru conducătorii și administratorii lor, cu privire la scopurile și artele guvernării.

Oficial, orașele-state făceau parte din Sfântul Imperiu Roman, iar în secolul al XIII-lea, studierea dreptului roman în universitățile medievale ajunsese la un asemenea nivel de sofisticare, încât suzeranitatea împăratului asupra dominioanelor sale era juridic, cel puțin în teorie, indiscutabilă. Paradoxul este însă că orașele-state erau, de facto, independente și republicane. În timpul Renașterii, mulți dintre conducătorii orașelor-state au ajuns să obțină titluri de duci și de prinți, iar locul alegerilor pentru funcția de *podestà* sau „deținător al puterii” a fost luat de transmiterea ereditară a funcțiilor. Nu toate: dogii Veneției au fost în permanență aleși, deși doar de către semenii lor din bogatele familii de vază ale orașului. Dar chiar și la apogeul Renașterii, de exemplu, în Florența secolului al XV-lea, conducătorul de facto — în acest caz Cosimo de' Medici cel Bătrân — și-a exercitat autoritatea sub acoperirea *signoriei* și nu și-a etalat nici puterea, nici bogăția pe care le garanta ea. Succesorii săi s-au comportat în mod cât se poate de diferit.

Pe lângă problema autorității legale a împăratului și a regilor, reginelor sau prinților în alte părți ale Europei, exista de mult timp o poziție corelativă, bazată pe argumentul Sfântului Pavel conform căruia conducătorii sunt hotărâți de Dumnezeu, lor datorându-li-se loialitate și supunere, fiindcă ei sunt regenții temporali ai lui Dumnezeu pe pământ.²⁵⁸ Pentru orașele state italiene, aceste doctrine nu erau deloc atrăgătoare, așa că redescoperirea lui Aristotel și, în particular, a *Politicii* sale, disponibilă în latină pentru prima dată în traducerea lui Guillaume din Moerbeke, în 1260, a fost extrem de bine venită. Entuziasmul lui față de modelul orașului-stat, sprijinul său pentru sistemul de guvernare electivă și preamărirea virtuților a ceea ce numea *stat* erau pe potrivă sentimentelor italienilor. Din punctul său de vedere, cel mai bun sistem pentru un stat funcțional este cel în care există o clasă mijlocie mare, intermediară între cei mai bogați și cei mai săraci dintre cetățenii săi, ai cărei membri vor fi mai înclinați către echitate, moderație și justiție decât fiecare dintre celelalte clase, deoarece, spunea el, oamenilor relativ înstăriți le este „mai ușor să se supună domniei rațiunii” și sunt mai puțin înclinați către mașinațiile politice.²⁵⁹ Prin urmare, ei vor constitui „un corp de oameni care acționează pentru binele comun”.

Comentarii la concepția despre politică a lui Aristotel și adaptări ale acesteia au înflorit mai târziu ca o nouă disciplină a „științei politice”, începând cu d’Aquino și continuând neabătut până la clasici precum Machiavelli și cei care au venit după el. În conformitate cu scriptura, s-a susținut că, în timp ce o „monarhie virtuoasă” trebuie să fie cea mai bună formă de guvernământ, fiindcă imită guvernarea monarhică de către Dumnezeu a lumii, în termeni practici, dezideratele păcii și înfloririi economice trebuie privite ca justificând aplicarea principiilor aristotelice la doctrina statului. Asta susținea Marsilio din Padova (1275–1342), care a mers chiar mai departe decât Aristotel, afirmând că autoritatea politică ultimă ar trebui să stea în mâinile poporului. În celebrul său tratat *Defensor pacis*, scris în timpul disputei dintre Papa Ioan al XXII-lea și Ludovic al IV-lea de Bavaria, împăratul Sfântului Imperiu Roman, el a susținut separația puterilor papală și imperială — o perspectivă seculară — și a adus argumente în favoarea afirmației lui Aristotel că scopul guvernanților este acela de a satisface nevoia rațională a populației de o „viață îndestulată”. Unul dintre principalele argumente pe care le-a folosit în favoarea democrației a fost că, dacă oamenii sunt sursa ultimă a legilor, ei vor fi mai înclinați să li se supună.

Din păcate pentru Marsilio, facționalismul și tulburările tot mai mari din orașele-state ale Italiei au făcut ca încrederea lui în democrație să pară deplasată. Unul după altul, orașele au înlocuit formele de cvasi-democrație cu oligarhii, în multe cazuri ereditare, astfel încât acuzația lui Dante că Italia căzuse sub domnia tiranilor părea, la începutul secolului al XIV-lea, a fi adevărată. Dar această evoluție a fost susținută de Petrarca și de mulți alții pe temeiul că unul dintre principalele scopuri ale guvernului trebuie să fie menținerea păcii și ordinii, astfel încât viețile individuale să poată înflori. Sub influența modelelor clasice și a idealurilor umaniste, un element nou adăugat a fost acela că statul ar trebui să caute nu doar pacea, ci și faima, onoarea și gloria. Ei nu se refereau la obținerea acestora prin acțiuni militare, ci prin promovarea artelor și a studiului, înfrumusețarea orașelor și dobândirea manierelor elegante: prin ceea ce a fost numit mai degrabă *virtus*, decât *vis* (forță).

O astfel de perspectivă era categoric opusă argumentului lui d’Aquino, potrivit căruia căutarea gloriei este dăunătoare caracterului unui prinț, ba chiar că „ține... de sarcina bărbaților nobili ca ei să disprețuiască gloria, precum și celelalte bunuri lumești”.²⁶⁰ Într-un puternic contrast, Petrarca susținea în scrisoarea sa despre guvernare, adresată lui Francesco da Carrara, că sfatul lui este precis destinat să arate calea spre „faimă și glorie viitoare”.

Toma d’Aquino presupusese, împreună cu alți scolastici, că pacea ar putea fi adesea obținută prin folosirea forței, acesta fiind motivul pentru care scrisese despre teoria „războiului just”, folosind idei din scrierile lui Augustin în legătură cu acest subiect. Umaniștii Renașterii timpurii disprețuiau ideea de forță, socotind războiul bestial și nedemn de lumea civilizată. *Virtus*, trăsătură de dorit pentru un conducător, include dreptatea și generozitatea, dar și eliberarea de avariție și mândrie; un asemenea conducător nu ar stârni nemulțumire în rândul poporului său sau animozitate printre conducătorii și locuitorii altor state. Caracterizarea pe care o face Petrarca conducătorului înzestrat cu *virtus* urmează

îndeaproape modelul oferit de Cicero în *De officiis*, unde afirma că un conducător drept nu va întreprinde nimic care să dăuneze supușilor săi, ci își va ține promisiunile făcute acestora, asigurându și astfel dragostea și încrederea lor. Aceasta era și imaginea umanista timpurie despre cum ar trebui să fie un bun conducător.

Dar chestiunile practice presau din nou. În panegiricul său despre măreția Florenței din *Laudatio Florentinae Urbis*, Leonardo Bruni (1370–1444) lăuda arta, arhitectura, bogăția și influența ei și pretindea că totul se datora libertății Florenței. Prin asta înțelegea două lucruri: că orașul era capabil să se apere împotriva tentativelor de cucerire din exterior și că instituțiile sale îl protejau împotriva cuceririi puterii de către o facțiune din interior. Rivalitatea cu Milanul lui Visconti întărise poziția Florenței ca putere militară, ceea ce explica fortificațiile sale exterioare. Securitatea internă pe care o lăuda Bruni era — sau așa pretindea el — un rezultat al constituției republicane mixte. Istoricii și poeții Romei insistaseră că gloria Romei a început abia în momentul în care s-a eliberat de tirania regilor; asta l-a făcut pe Bruni să tragă concluzia că „problemele care privesc poporul trebuie să fie decise de popor” și că administrarea justiției trebuie să fie scrupuloasă.

Părerile lui Bruni se deosebeau de cele ale lui Petrarca și ale umaniștilor precedenți în două privințe. În primul rând, Petrarca era de părere că pacea orașului permite o viață de *otium*, petrecerea elegantă a timpului liber, în care pot fi cultivate artele și învățătura. Perspectiva lui Bruni era în linie cu cea a umaniștilor ulteriori, mai vehemenți, care îl urmau pe Cicero și preamăreau *vita activa*. În al doilea rând, Petrarca recomandase cultivarea *virtus* de către conducător; Bruni spunea că ar trebui cultivată de toți locuitorii statului, astfel încât cetățeanul ideal să fie unul în care spiritul de dreptate, prudența, curajul și temperanța se combină — de asemenea, o afirmație pur ciceroniană.

Speranța că orașele-state puteau să adopte sau să mențină modelul florentin lăudat de Bruni a avut viață scurtă; din ce în ce mai mult, guvernele lor au căzut, mai întâi în mâinile oligarhilor, apoi ale prinților. Rolul celor care scriau despre guvernare s-a modificat odată cu vremurile schimbătoare, ajungând să se concentreze asupra consilierii conducătorilor cu privire la modalitățile de a-și păstra și extinde puterea. În vreme ce tratatele anterioare aveau ca subiect înflorirea statului, aceste noi tratate aparțineau genului „Oglinda prinților”. Conducătorii Milanului, Mantovei, Sienei și ai altor orașe primeau astfel de opusculă din partea intelectualilor umaniști de la curțile lor, pentru ca, în cele din urmă, același lucru să se întâmple și la Florența. Spre sfârșitul secolului al XV-lea, domnia familiei de' Medici nu se mai deosebea de domnia familiei Visconti la Milano și, cu toate că exilul temporar al Medicilor — între invazia franceză a Italiei în 1494 și revenirea lor la putere optsprezece ani mai târziu — îi permisese lui Girolamo Savonarola să restabilească ceva asemănător unui guvern republican, un principat medicean a fost inevitabil după întoarcerea lor. Acesta a fost contextul în care a scris Machiavelli.

Niccolò Machiavelli (1469-1527) a deținut o poziție înaltă în guvernul florentin timp de doisprezece ani, unii dintre cei mai tumultuoși din istoria republicană, între 1494, când a fost răsturnat Piero de' Medici, iar Savonarola se afla în plină ascensiune, și 1512, când familia de' Medici a revenit la putere. El a fost, succesiv, ministru de externe și ministru de război al republicii. Pentru că rolul său presupunea călătorii frecvente la curțile regilor, împăraților, papilor și generalilor în numele Florenței, a avut șansa extraordinară de a observa diferite personalități și sisteme; și pentru că a fost însărcinat cu misiunea delicată de a negocia cu puteri mult mai mari decât Florența, a putut să-și rafineze abilitățile analitice și diplomatice, perfecționându-le. În toți anii în care a servit Florența, rapoartele și scrisorile sale pline de sfaturi au fost foarte apreciate, lăudate atât pentru perspicacitatea și înțelepciunea lor, cât și pentru calitățile lor literare.

Întoarcerea familiei de' Medici în 1512 a pus capăt carierei lui Machiavelli. Viața lui aproape că s-a încheiat în momentul acela; a fost aruncat în temnița de la Bargello și torturat, fiind suspectat de acțiuni de conspirație. Din fericire, a petrecut în temniță doar o scurtă perioadă, după care i s-a permis să se retragă la ferma sa de lângă Florența, unde, în anii care i-au mai rămas, și-a exprimat imensa frustrare de a fi fost exclus din viața politică, scriind despre politică. A existat o consolare minoră: către sfârșitul vieții a fost folosit din nou, într-o

funcție mai puțin importantă, ca reprezentant al Florenței și a participat activ la eforturile de a salva orașul în timpul distrugătoarelor războaie italiene din anii 1520.

Principala moștenire a lui Machiavelli o reprezintă însă scrierile sale și, mai cu seamă, clasică lui lucrare de consiliere politică, redactată într-o manieră directă și de-a dreptul șocantă, *Il Principe* („Principele”, terminată în 1513). Mesajul ei este că *virtus* princiară nu înseamnă, cum susțineau alți scriitori umaniști, promovarea justiției și a păcii, ci abilitatea de a menține statul, folosind ferocitatea leului și șiretenia vulpii. A încerca să conduci doar prin virtute, spunea el, ar fi ruinător, deoarece adversarii mai puțin scrupuloși vor profita de asta.

Cu toate acestea, Machiavelli introduce un amendament cât se poate de semnificativ atunci când caută în trecut exemple de conducători buni și răi, el îi condamnă pe aceia care au ucis cu sânge rece, numindu-i pe suspectii de serviciu din rândurile împăraților romani, însă menționându-l în mod special pe Agathocle, tiranul Siracuzei, spunând „nu putem considera drept un act de merit faptul de a-și ucide cetățenii, de a-și trăda prietenii, de a nu avea nicio credință, de a fi lipsit de milă (...), deoarece toate acestea îți pot îngădui să cucerești puterea, dar nu să obții gloria”.²⁶¹ Asta dovedește că Machiavelli considera că acțiunile unui principe ar trebui să vizeze securitatea și beneficiul statului, nu propria-i persoană, acesta fiind și motivul pentru care el a recomandat neobosit Florenței să-și constituie și să-și mențină propria armată, în loc să folosească mercenari sau să încerce să-i mituiască pe invadatori; „de ce să le dai lor bani, ca să-i faci mai puternici, când ai putea să-i folosești pentru a te proteja singur?”, întreabă el în mod repetat.

Cea mai importantă sarcină a principelui, spunea Machiavelli, este de departe *mantenere lo stato*, păstrarea puterii. Nu numai că asta va stabiliza statul și îi va aduce pacea, dar odată cu pacea îi va aduce și onoarea. Pentru a păstra puterea, principele trebuie să posede *virtù*, un cuvânt pe care el l-a derivat din latinescul *virtus*, așa cum este folosit și de alți scriitori din Renaștere, dar deosebindu-se de acesta în mod semnificativ prin aceea că, pe lângă curaj, mândrie, ambiție și competență, include, spune Machiavelli, și *cruzimea* atunci când este necesar. *Virtù* machiavellian este astfel *virtus* plus *vis*, în contrast cu viziunea predecesorilor săi umaniști, conform cărora *vis* nu reprezenta o parte din *virtus*. Într-adevăr, el considera disponibilitatea unui prinț de a folosi forța ca fiind esențială pentru șansele sale de succes, iar lipsa unei asemenea disponibilități, o explicație pentru slăbiciunea foarte inultor state.²⁶²

Umaniștii dinaintea lui doriseră ca *virtus* a unui prinț să includă standarde morale, precum cumpătarea și sobrietatea, castitatea, generozitatea și clemența. Machiavelli spune, dimpotrivă, că viciile personale sunt irelevante, atâta vreme cât nu pun statul într-o situație riscantă. Însă cea mai importantă, spunea el, este nevoia de a înțelege această realitate dură: că deși ar fi minunat ca un prinț să poată fi invariabil generos, milostiv și să-și țină cuvântul, câștigând astfel iubirea supușilor săi, aceste trăsături trebuie să facă loc necesității, atunci când aceasta din urmă dictează. Iar necesitatea se va dezvălui curând în multe circumstanțe în care generozitatea și mila ar fi ruinătoare și în care promisiunile nu pot fi ținute; prin urmare, principele ar trebui să accepte și că urmează să fie numit crud și că este mai în siguranță dacă este temut, decât dacă este iubit.

El și-a rezumat punctul de vedere, afirmând că un prinț „trebuie la nevoie să știe să facă răul”²⁶³, că, într-adevăr, datoria unui prinț e „să învețe neapărat să poată să nu fie bun și să știe să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie”.²⁶⁴ Cicero afirmase că un conducător crud nu e cu nimic mai bun decât un animal, criticând în *De officiis* folosirea vicleniei și a forței și spunând că „viclenia pare să aparțină vulpii și rețe, iar forța, leului”. Machiavelli accepta deschis faptul că un conducător trebuie să fie atât leu, cât și vulpe.²⁶⁵

Machiavelli face afirmația interesantă că, întrucât o mulțime de prinți pretind că sunt generoși și miloși când, de fapt, acestea nu sunt decât măști în spatele cărora se ascunde rapacitatea, cetățenii unui stat al cărui conducător este cinstit în privința metodelor lui ar putea ajunge să aibă încredere în el și să-l admire mai mult decât pe cel care pretinde că posedă virtuțile convenționale.²⁶⁶ Dar, în final, cerințele menținerii puterii dictează modul în care trebuie să se comporte prințul, prevalând asupra tuturor celorlalte considerente:

mantenere lo stato este principiul suprem și, asemenea unei giruete, un prinț trebuie să fie pregătit „să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorții și schimbările ei” ²⁶⁷

Alți teoreticieni florentini ai politicii, cel mai important dintre ei fiind prietenul lui Machiavelli, Francesco Guicciardini (1483–1540), aveau obiceiul de a ridica în slăvi constituția Veneției, considerând-o perfectă și cea mai de dorit. Argumentul lui Guicciardini era acela că Veneția ajunsese la un echilibru între ordinele sociale în stat prin combinarea celor mai bune trăsături ale tuturor genurilor de state — cele conduse de o singură persoană, cele conduse de câțiva oameni și cele conduse de mulți. În cazul Veneției, constituția mixtă împărțea puterea între doge, senat și popor. În replică, Machiavelli s-a răzgândit, scriind o alta carte, foarte diferită ca perspectivă de *Principele*. Aceasta a fost intitulată *Discursuri*, fiind în mod evident un studiu al primelor zece cărți ale istoriei Romei scrise de Titus Livius, *Ab urbe condita*. În această lucrare, Machiavelli a continuat să susțină ideea că scopul guvernării este să dobândească *grandezza*, gloria — dar nu pentru prinț, ci pentru statul însuși, așa cum se întâmplase cu Roma. Iar pentru a dobândi glorie, un stat trebuie să fie liber, capabil să-și gestioneze treburile interne în beneficiul tuturor locuitorilor săi. Cum interesele unui anumit prinț s-ar putea foarte bine să nu coincidă cu interesele statului pe care îl conduce, cel mai bun tip de organizare este republica. „Măreția ajunge în orașe nu prin beneficii individuale, ci prin căutarea binelui comun”, scrie acum Machiavelli, „și nu este nicio îndoială că acest ideal poate fi atins în republici”. Apoi continuă, adăugând că, atunci când oamenii sunt gardienii propriei lor libertăți, aceasta din urmă va fi conservată mult mai eficient decât sub orice altă formă de guvernământ.

Spre deosebire de predecesorii și contemporanii săi, Machiavelli a insistat că, pentru a-și proteja libertatea, un stat ar trebui să-și înarmeze cetățenii și să accepte că, uneori, asta ar putea duce la instabilitate și dezordine. Dar acesta, spunea el, este un preț care merită plătit pentru *grandezza* care s-ar putea naște de pe urma independenței și a spiritului marțial, așa cum s-a întâmplat cu Roma. În schimb, un stat precum Veneția nu ar putea aspira niciodată la un nivel de grandoare similar. Cât privește dezordinea care s-ar putea isca în interiorul unui popor înarmat și independent: ei bine, dacă cetățenii obțin *virtù*, atunci statul va fi bine ordonat intern, iar dezordinea va fi evitată.

Un punct semnificativ de continuitate cu *Principele* este insistența lui Machiavelli asupra faptului că obiectivul prioritar — deși în cazul de față acesta e reprezentat mai degrabă de viața, libertatea și securitatea comunității, decât de puterea prințului, așa cum fusese în *Principele* — trebuie păstrat cu orice preț: „de fiecare dată când în joc este securitatea fundamentală a comunității, nu ar trebui acordată nicio atenție chestiunilor de dreptate sau nedreptate, clemență sau cruzime, demnitate sau josnicie; mai degrabă, lăsând la o parte orice alt aspect al situației, trebuie să fii pregătit să urmezi orice curs al acțiunii care va salva viața și va menține libertatea comunității ca întreg”. Necruțarea recomandată principelui este prin urmare propusă și poporului, dacă nevoia o cere; asumarea de către Machiavelli a unei forme oneste de realism supraviețuiește până la sfârșit.

Thomas Morus (1478–1535) preia în întregime ideea că o republică va înflori în mod optim, dacă toți cetățenii ei sunt devotați virtuții — virtute, nu *virtus*. Spre deosebire de unii umaniști timpurii, precum Petrarca, pentru care un stat bun este un mijloc de a ajunge la *otium*, timp liber, pus în slujba unei vieți aristoteliene contemplative, pentru cetățenii *Utopiei* lui Morus scopul este căutarea virtuții de dragul ei. Când toată lumea se bucură de beneficiile virtuții individuale și colective, de pacea internă, cât și externă a statului, atunci acesta este liber și nu poate fi șubrezit de „o uneltire a celor bogați, care, în numele și sub ocrotirea statului, își văd doar de treburile și de câștigul lor”. ²⁶⁸ Serviciul public este cea mai nobilă chemare; și Morus recunoaște forța unei idei platoniciene (exprimată de personajul Raphael Hythloday), și anume că abolirea proprietății private și „o egalitate completă a bunurilor” ar face posibilă utopia pe care o descrie. Ideea este în mod conștient un derivat al *Republicii* lui Platon. Dar — probabil nu surprinzător — Morus însuși încheie într-o notă de îndoială cu privire la un asemenea sistem complet de comunism, pe care îl percepe drept „izvorul” utopiei pe care o descrie Hythloday, adică „traitul îndeobște, fără a întrebuița deloc banul orânduire prin care se desființează din temelie orice noblețe, orice pompă, orice strălucire și

măreție, tot lucruri care, după obșteasca părere, alcătuiesc adevărata podoabă și frumusețe a unui stat”.²⁶⁹ El nu încheie susținând fățiș acest ultim punct de vedere; spune că i-ar plăcea să vadă în propria sa țară multe dintre lucrurile pe care le descrie Hythloday; dar lasă deschisă discuția asupra lucrurilor pe care nu i-ar plăcea să le vadă.

²⁴⁹ Vezi Grayling, *The Age of Genius* (2016), Partea a III-a, *passim*, în special Capitolele 13 și 14. (N.a.)

²⁵⁰ Bessation a fost patriarhal latin al Constantinopolului, fiind de două ori luat în calcul pentru a ocupa scaunul papal la Roma. Este interesant de speculat ce diferență ar fi făcut un papă platonician în privința istoriei filosofiei și a științei. (N.a.)

²⁵¹ G. Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului*, în *Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate* • *Despre demnitatea omului*, traducere de Dan Negrescu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București: 1991, p. 121. (N.t.)

²⁵² *Ibidem*, p. 141. (N.t.)

²⁵³ *Ibidem*, p. 144. (N.t.)

²⁵⁴ „Donația lui Constantin” (*Donatio Constantini*) este unul dintre cele mai cunoscute documente falsificate din istorie. Este vorba de un decret imperial prin care împăratul roman Constantin I ar fi transferat papei autoritatea pe care o avea asupra Romei și a părții vestice a Imperiului Roman de Rasarit. Pe parcursul Evului Mediu, papalitatea s-a folosit de acest document pentru a-și susține pretențiile de a deține nu doar autoritatea spirituală asupra credincioșilor, ci și pe cea temporală. În cele din urmă Biserica însăși a recunoscut că documentul nu era autentic. (N.t.)

²⁵⁵ Faptele Apostolori, 13.35 (versiunea C. Cornilescu). (N.t.)

²⁵⁶ Matei 6:34 (versiunea C. Cornilescu). (N.t.)

²⁵⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Serieri*, Partea Întâia, Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii și Cuvântări, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București: 1986, Omilia a XXII-a, II, p. 568. (N.t.)

²⁵⁸ Vezi Romani, 13: 1–7 (versiunea C. Cornilescu). (N.t.)

²⁵⁹ Aristotel, *Politici*, Cartea VI, cap. IX, par. 8, p. 198. (N.t.)

²⁶⁰ Toma din Aquino, *Despre guvernământ*, ediție bilingvă, traducere din limba latină și note de Andrei Bereschi, postfață de Molnar Peter, Editura Polirom, Iași, 2005, Cartea I, cap. 7i, p. 16. (N.t.)

²⁶¹ Niccolò Machiavelli, *Principele*, studiu introductiv, traducere și note de Nina Façon, Editura Științifică, București: 1960, capitolul VIII, p. 36. (N.t.)

²⁶² *Ibidem*, cap. XIV, pp. 55–56. (N.t.)

²⁶³ *Ibidem*, cap. XVIII, p. 66. (N.t.)

²⁶⁴ *Ibidem*, cap. XV, p. 58. (N.t.)

²⁶⁵ *Ibidem*, cap. XVIII, p. 65. (N.t.)

²⁶⁶ *Ibidem*, cap. XVI, pp. 59–60. (N.t.)

²⁶⁷ *Ibidem*, cap. XVIII, p. 66. (N.t.)

²⁶⁸ Thomas Morus, *Utopia*, traducere din limba latină de Elefterie și Șt. Bezdechi, Editura Științifică, București: 1958, Cartea II, „Despre religia utopienilor”, p. 156. (N.t.)

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 158. (N.t.)

PARTEA A III-A. FILOSOFIA MODERNĂ

APARIȚIA GÂNDIRII MODERNE

Din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea, dominația crescândă a religiei asupra gândirii europene a avut drept consecință faptul că filosofia a fost în foarte mare măsură slujnica teologiei și, după cum observăm la începutul Părții a II-a, pentru speculația filosofică a devenit tot mai periculos să se îndepărteze de zona doctrinală impusă de Biserică. Această încorsetare a fost întreruptă de Reforma din secolul al XVI-lea, dar nu pentru că ar fi introdus un nou liberalism intelectual — mai degrabă invers, dacă ne gândim la inflexibilitatea calvinismului, de exemplu —, ci pentru că autoritățile religioase din majoritatea zonelor Europei devenite protestante nu aveau puterea de a impune rigurozitatea religioasă sau de a controla speculația sau cercetarea. Un rezultat imediat a fost, după cum am menționat, o explozie a interesului față de domeniile oculte: magie, astronomie, Cabala, hermetism, alchimie și misticism — dar în mijlocul acestora și izvorând parțial din ea, a existat și o eliberare a cercetării filosofice și științifice.

După cum se știe, Reforma a fost declanșată de Martin Luther, în momentul în care și-a afișat cele 97 de teze ale sale pe ușa bisericii din Wittenberg, în 1517. El nu era primul care se ridica împotriva abaterilor bisericii, însă a trăit în zorii unei noi și puternice tehnologii: tiparul. În acea jumătate de secol care a precedat protestul lui Luther, presa tipografică a lui Guttenberg ajunsese în sute de orașe mari și mici din toată Europa și milioane de cărți ieșiseră deja din teascurile ei. Era un exemplu dramatic al modului în care adoptarea rapidă a noilor tehnologii schimbă istoria.

Interesul pentru magie, alchimie și celelalte „științe oculte” a reprezentat, fiecare în felul său, un efort de a găsi scurtături către controlul naturii, în scopul îndeplinirii unuia sau mai multor deziderate principale: preschimbarea metalelor comune în aur, conservarea tinereții, obținerea nemuririi și prezicerea viitorului. Au urmat foarte multe absurdități.²⁷⁰ Dar a fost clar pentru mințile îndeajuns de deschise că printre aceste demersuri existau posibilități de a dobândi o mai mare înțelegere a lumii. Ceea ce se cerea pentru a discerne lucrurile importante de prostii era, spuneau ei, o *metodă*. Cele două figuri principale implicate în susținerea unor metode de cercetare responsabilă au fost Francis Bacon și René Descartes. Acești doi gânditori sunt, așadar, priviți ca fondatori ai filosofiei moderne, nu în ultimul rând datorită faptului că, prin descrierea și aplicarea metodelor pe care le-au susținut, au respins ipotezele, jargonul și restricțiile teologice care, începând din Evul Mediu, complicaseră și îngreunaseră tot mai mult demersul filosofic.

Bacon și Descartes au avut în comun respingerea scolasticismului și a fundamentelor sale aristotelice, dar s-au deosebit într-o privință importantă pentru istoria ulterioară a filosofiei. Bacon a fost un empirist, Descartes, un raționalist (în sensul epistemologic al acestui termen). Această diferență a condus la o grupare convențională a filosofilor care au venit după ei în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea în două tabere: empiriștii — ale căror figuri de frunte sunt John Locke, George Berkeley și David Hume — și raționaliștii, ale căror figuri de frunte, după Descartes, sunt Baruch Spinoza și Gottfried Leibniz.

Empirismul este viziunea conform căreia întreaga cunoaștere adevărată trebuie să-și aibă originea în experiența lumii sau să fie testabilă prin ea — iar asta înseamnă experiență senzorială: văz, auz, pipăit, gust și miros, ajutate de instrumente (telescoape, microscopie, osciloscopie instrumente științifice, pe scurt) care extind sfera și puterea observației.

Raționalismul, în sensul epistemologic, este viziunea conform căreia o cunoaștere adevărată poate fi obținută doar prin rațiune, prin inferență rațională din principii prime, fundamente logice sau adevăruri de la sine înțelese.

Pentru empiriști, paradigma cunoașterii este reprezentată de științele naturii; ele implică observație și experiment. Pentru raționaliști, paradigma este oferită de matematică și logică, concluziile gândirii matematice și logice sunt eterne, neschimbătoare și sigure, așa cum ar trebui să fie și adevărul. Platon reprezintă o influență majoră pentru acest mod de gândire.

Istoria filosofiei în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea este dominată de figura uriașă a lui Immanuel Kant, care a respins opoziția între empirism și raționalism, aducând în schimb

argumente în favoarea unei sinteze a celor două. După cum vom vedea, el a afirmat ca atât experiența, cât și gândirea lumii, precum și lumea așa cum o experimentăm și o concepem noi, apar din combinația informațiilor furnizate de experiență și acțiunea minții asupra lor și că nici experiența lumii, nici lumea așa cum o experimentăm noi nu sunt posibile altfel.

FRANCIS BACON (1561–1626)

Bacon a fost om de stat, avocat, eseist și filosof. Între admiterea la Universitatea Cambridge pe când avea doisprezece ani și decăderea din funcția înaltă pe care o ocupa, probabil ca rezultat al mașinațiunilor politice, la vârsta de 60 de ani, în 1621, a avut o carieră spectaculoasă. În ciuda faptului că a fost un om ocupat și ambițios, a reușit să dedice timp marii sale iubiri: studiul filosofiei și științei. Dar pierderea funcției a adus cu sine mai mult timp liber, pe care l a dedicat definitivării unei lucrări enciclopedice care încapsula tot ceea ce era cunoscut, împreună cu teoriile sale despre cum pot fi dobândite și mai multe cunoștințe. Ea s-a numit *Instauratio magna* — sugerând începutul grandios al unei noi epoci a cunoașterii ferm întemeiate. Bacon a murit înainte să termine proiectul, dar una dintre moștenirile sale influente a fost o carte intitulată *Nova Atlantidă*, publicată postum în 1627. În ea este prezentată ideea unei „Case a lui Solomon”, un institut de cercetare dedicat colaborării în susținerea efortului științific — idee care i-a inspirat în mod direct pe fondatorii Societății Regale din Londra în 1662, după cum ei înșiși o recunoșteau.

Devotamentul lui Bacon pentru promovarea științei serioase avea scopul practic de a contribui la progresul omenirii printr-o înțelegere și un control sporit al naturii. Contrar părerii obișnuite că a fost mai degrabă un simplu teoretician al metodei decât un om de știință practician, el s-a implicat activ în cercetări din domeniul științelor aplicate, construind un sistem fizic și realizând experimente. În urma unui astfel de experiment în domeniul frigerației (a umplut cu zăpadă un pui mort, pentru a vedea cât de mult se păstrează), a răcit și a murit. Sistemul fizicii propus de el, geocentric și datorând încă mult lui Aristotel, în ciuda respingerii scolasticismului, nu a reprezentat un progres.

Bacon a avut totuși două contribuții majore. Una a reprezentat-o susținerea cooperării în știință, afirmând, prin urmare, nevoia unei baze instituționale pentru experimentare în comun și schimb de idei. Magicienii și ocultiștii epocii sale erau secretoși, ținându-și cunoștințele pentru ei, fiindcă nu voiau ca alții să le-o ia înainte. Bacon a înțeles că progresul cere un demers colegial și l-a susținut puternic; știința a dovedit că avea dreptate.

A doua sa contribuție constă în ideea metodei științifice însăși. El schițase aceste idei într-o lucrare anterioară din 1605, *The Advancement of Learning*, și le pusese în aplicare pentru *Instauratio magna*, din care o parte, *Novum organum scientiarum*, a fost publicată în 1620 și a avut o importanță deosebită.

Ca empirist, Bacon afirma că știința trebuie să se bazeze pe observarea faptelor ce stau la baza teoriilor, care le organizează și le explică. Adeseori viziunea aceasta este luată în derâdere printr-o interpretare caricaturală, ca și cum cercetătorii ar aduna explicații la întâmplare și apoi ar încerca să găsească o teorie care să le explice; dar nu asta voia să spună Bacon. Însă caricatura a prins — până și Newton și Darwin au fost de acord cu ea, ba chiar au aprobat-o. În a doua ediție a *Principia*, Newton scria: „ipotezele... în filosofia experimentală nu au loc. În această filosofie propozițiile se deduc din fenomene și devin generale prin inducție”.²⁷¹ La fel, în *Autobiografia* sa, Darwin nota următoarele: „mi-a venit ideea că... dacă aș aduna toate faptele legate în vreun fel de variația animalelor și plantelor în stadiul domesticirii și în natură, aș putea face ceva lumină asupra întregului subiect. Mi-am început primul caiet de însemnări în iulie 1837. Am lucrat strict după regulile lui Bacon, fără să formulez vreo teorie, și am colectat fapte în cantități mari”.²⁷²

Ceea ce Bacon însuși înțelegea prin metoda sa este mult mai apropiat de perspectiva standard actuală, și anume că observațiile sunt adunate pentru a testa o ipoteză formulată anterior, specificând care dintre aceste observații ar fi relevante pentru respingerea sau sprijinirea ei. Acest lucru este expus în *Planul lucrării Instauratio magna*:

[.] Trebuie să făurim o formă de inducție cu totul alta decât aceea folosită până acum. (...) Căci acest fel de inducție, care procedează prin simpla enumerare, nu e decât o metodă bună pentru copii, o metodă care duce numai la concluzii slabe și care este expusă primejdiei îndată ce se prezintă primul fapt contradictoriu: în general, ea se pronunță în urma unui mic număr de fapte și numai asupra acelor fapte care pot fi întâlnite în orice clipă. Dar inducția cu adevărat folositoare pentru invenție și pentru demonstrația științelor (...) trebuie să aleagă observațiile și experiențele prin excluderi și respingeri ale faptelor neconcludente. (...) Pe această inducție se bazează nădejdea noastră cea mai mare.²⁷³

Această metodă este explicit empirică, având ca fundament observația și experimentul. Ea anticipează cumva ceea ce astăzi este cunoscut sub numele de „Metodele lui Mill“, după expunerea lui John Stuart Mill din lucrarea sa *System of Logic* (1843). Bacon a fost conștient de provocările sceptice pe care le ridica sprijinirea pe experiența senzorială, dar a avut un răspuns: trebuie să „primim ca definitive informațiile imediate ale simțurilor, atunci când sunt bine prezentate... dar și pe aceste informații de la simțuri eu le cern și le examinez în multe feluri. Fiindcă e un lucru sigur că simțurile înșală, dar, în același timp, tot ele ne oferă mijloace de a le descoperi propriile erori... prin experimente. Pentru că subtilitatea experimentelor este mult mai mare decât a simțurilor, chiar și atunci când acestea din urmă sunt ajutate de instrumente rafinate; astfel de experimente, vreau să spun, sunt concepute măiestrit și cu efort din partea oamenilor, tocmai cu scopul de a determina problema în cauză“.

O caracteristică frapantă a gândirii lui Bacon este aceea că cercetarea științifică ar trebui ghidată de cunoștințele practice dobândite în meșteșuguri și comerț, de experiența constructorilor, măcelarilor, dulgherilor, fermierilor și marinarilor — a oamenilor care își cunosc materialele, care cunosc natura însăși; care au o experiență practică a modului în care funcționează lucrurile și cunosc ceea ce poate fi făcut cu ele. Astfel, spunea el, ne asigurăm că fundamentul cercetării îl reprezintă felul în care sunt lucrurile și nu cum ne imaginăm noi că ar fi.

Istoria naturală trebuie să se întemeieze pe această reconstrucție de un tip nou și să se bazeze pe un nou principiu... Pentru început, obiectul istoriei naturale pe care o propun este... să lumineze descoperirea cauzelor și să hrănească o filosofie abia născută. O gândesc ca pe o istorie nu doar a naturii libere și nestăvilite (când e lăsată să-și urmeze propria cale și să-și facă treaba în felul ei) — precum cea a corpurilor cerești, meteorilor, pământului și mărilor, mineralelor, plantelor și animalelor —, ci mai mult a naturii care este constrânsă și tulburată; cu alte cuvinte, atunci când prin arta și mâna omului ea este forțată să iasă din starea sa naturală, fiind strânsă și modelată.

Insistând asupra unei metode empirice colaborative, Bacon cerea ceva revoluționar, în contrast cu lungă dominație a doctrinelor religioase și a unui raționament *a priori* ce guvernase gândirea aproape un mileniu înainte de epoca sa. Abordarea lui nu era însă nouă: era o recuperare a atitudinii față de cercetare care îi inspirase pe primii filosofi ai Antichității, precum Thales, să se bazeze pe observație și rațiune, în locul autorității și tradiției.

În felul acesta, scrierile lui Bacon au promovat o schimbare de atitudine față de natura cunoașterii, care a contribuit la nașterea gândirii moderne.²⁷⁴ Până atunci perspectiva standard fusese aceea că anticii erau superiori ca înțelepciune generațiilor ulterioare, epoca lor fiind Vârsta de Aur spre care cei care au venit după ei nu puteau decât să privească înapoi cu uimire. Pentru o vreme, au avut dreptate; sub hegemonia bisericii, în „Era întunecată“, multe cunoștințe se pierduseră: mărturie stau secolele care despart cunoștințele inginerilor bizantini despre cum să ridice cupola Bazilicii Sfânta Sofia din Constantinopol (construită în 537 e.n.) și cupola Domului din Florența al lui Brunelleschi (construită în 1418-1434), laudată ca o minune a ingineriei. Un simptom al acestei admirații retrospective îl reprezintă faptul că modelul heliocentric al lui Copernic a fost poreclit „sistemul pitagoreic“, însemnând că teoria sa era doar o reafirmare a ceva cunoscut în Antichitate.

Bacon nu a împărtășit viziunea Vârstei de Aur. Perspectiva sa a fost reprezentativă pentru acel aspect al Renașterii care se considera nu doar o simplă redescoperire, ci o renaștere în

sensul propriu al cuvântului, o luare de la capăt. Pentru ca noul progres să fie posibil, era evident, esențial ca cercetarea să fie liberă. Întrucât ea nu se eliberase încă peste tot de rigorile religioase, Bacon a considerat necesar să aducă argumente în favoarea necesității de a o face, căutând o modalitate de a separa filosofia de religie, în așa fel încât aceasta din urmă să nu împiedice progresul celei dintâi. O parte componentă a acestei sarcini a fost combaterea superstiției, corolarul natural al religiei. Bacon scria: „a dat un bun răspuns acela care atunci când i s-a aratat în templu o tăbliță votivă închinată de aceia care și au manifestat recunoștința pentru a fi scăpat dintr-un naufragiu a fost întrebat dacă nici acum nu recunoaște puterea zeilor: «Da, întrebă el, dar unde sunt însemnați acei care au pierit cu toate rugăciunile lor?»“.²⁷⁵ Bacon a descris „zelul orb și nemăsurat pentru religie“ ca pe un „dușman hărțuitor și tenace“ în calea cercetării.²⁷⁶

DESCARTES (1596–1650)

Celălalt mare susținător al ideii de metodă a fost contemporanul lui Bacon, René Descartes. Prin aplicarea metodei sale la ceea ce considera drept probleme fundamentale, Descartes a ridicat întrebări care au modelat o mare parte din dezbaterile filosofice a secolelor care au urmat: întrebări despre scepticism și certitudine, natura minții și relația ei cu materia, dar și despre rolul rațiunii. Ca o recunoaștere a acestor realizări și a influenței lor, istoricii filosofiei l-au numit „părintele filosofiei moderne“.

Descartes s-a născut în orașul La Haye, numit ulterior, în onoarea sa, Descartes, din regiunea Touraine, în Franța. S-a format mai întâi ca avocat, apoi a plecat în Olanda și s-a alăturat armatei olandeze, pentru a studia ingineria militară. Asta i-a stimulat interesul pentru matematică, domeniu în care a adus contribuții importante. Principala sa preocupare a fost fizica; voia să înlocuiască viziunea aristotelică a universului, propovăduită de Biserică (căreia altfel i-a rămas loial pe durata întregii sale vieți), cu propria lui viziune. Pregătind terenul pentru teoriile sale, a simțit nevoia să răspundă la întrebări despre cum putem dobândi cunoștințe și cum putem ajunge la adevăr. Cartea pe care a scris-o despre acest subiect, *Meditații metafizice*, este textul clasic care i-a adus titlul de „părinte al filosofiei moderne“.

Există două componente ale viziunii lui Descartes cu privire la modul în care putem dobândi cunoștințe. Una este aceea că cercetarea ar trebui făcută cu pași mici, prudenți, de la o idee clară la următoarea, fiecare pas trebuind atent revizuit, până când lanțul raționamentului este complet. Cealaltă constă în a ne asigura că punctul de pornire al lanțului este indiscutabil sigur. Pentru a ajunge la această certitudine, Descartes a folosit celebra *metodă a îndoielii*.

Primul principiu al acestei metode este „de a nu primi ca adevărat niciun lucru de care să nu mă fi încredințat în mod evident că este așa... și de a nu cuprinde în judecățile mele nimic altceva decât ce s-ar prezenta minții atât de clar și de precis, încât să nu am niciun prilej de a-l pune la îndoială“.²⁷⁷ El a aplicat această metodă unui set de patru întrebări fundamentale înrudite. Prima este: „Ce pot să știu cu certitudine?“ Următoarele două sunt: „Care este constituția universului? Care sunt relațiile dintre constituenții săi fundamentali?“ Ultima întrebare privește existența unui „zeu bun“, pentru că Descartes avea nevoie de un asemenea concept pentru a-l ajuta să obțină răspunsul la prima întrebare. După cum se întâmplă adesea în filosofie, răspunsul la prima întrebare a determinat răspunsurile la celelalte.

„Metoda îndoielii“ operează în felul următor: chiar dacă mă îndoiesc de tot ceea ce presupun în mod normal că știu și cred, nu pot să mă îndoiesc de faptul că exist. Acesta este punctul de pornire al certitudinii. Argumentul, aparent atât de simplu și de direct, este celebrul *Cogito, ergo sum*: „Cuget, deci exist“ al lui Descartes. Și imediat întreabă: Ce este acest lucru despre care știu cu siguranță că există, acest „mine“ sau „eu“? Răspunde ca o scurtă reflecție arată că „eu“ sunt o minte sau un lucru gânditor, chiar dacă „eu“ nu am un corp (pentru că este posibil să te îndoiești că cineva are un corp).

Dar cum se poate trece de la cunoașterea, oricât de certă, a faptului că eu exist ca lucru ce gândește la faptul că există și alte lucruri în afară de mine — cel mai important, o lume

exterioară și alte ființe? Descartes are nevoie de ceva pentru a duce certitudinea dincolo de punctul de pornire al lui *cogito*. Îl găsește în ideea că există un zeu *bun*: calificativul „bun” este important, fiindcă un zeu bun nu ar dori ca noi să fim înșelați, dacă am folosi în mod corect facultățile cu care ne-a înzestrat. (Unui zeu rău i-ar face, fără îndoială, plăcere să ne înșele.) Ca urmare, Descartes oferă dovezi ale existenței unei asemenea divinități și, în mod corelativ, afirmă că erorile pe care suntem predispuși să le comitem nu trebuie puse pe seama divinității, ci pe seama propriei noastre naturi decăzute post-adamice.

Observați că „metoda îndoielii” a lui Descartes se bazează pe eliminarea oricărei credințe sau pretenții de cunoaștere care admite cea mai mică îndoială, oricât de improbabilă sau de absurdă ar putea fi ea. Scopul este de a vedea ce anume rămâne, dacă mai rămâne ceva, în momentul în care s-a pus sub semnul întrebării tot ce poate fi pus la îndoială. Orice rămâne va fi absolut sigur. Ar dura imposibil de mult să analizăm fiecare credință individuală, una câte una, așa că Descartes a avut nevoie de o metodă generală de a lăsa deoparte ceea ce poate fi pus la îndoială. A făcut asta folosind argumentele unui sceptic.

Faptul că a utilizat argumente sceptice nu face din el un sceptic; dimpotrivă, el a folosit argumentele doar ca euristici, ca ajutoare pentru construirea unei teorii a cunoașterii. Ca atare, merită mai degrabă eticheta de „sceptic metodologic” decât de „sceptic problematic”, al doilea termen desemnând pe cineva care crede că scepticismul pune în pericol dobândirea de cunoștințe. Majoritatea filosofilor care i-au urmat lui Descartes au simțit că el nu a oferit un răspuns adecvat la îndoielile sceptice pe care le-a ridicat și că, prin urmare, scepticismul chiar reprezintă o problemă.

Prima considerație sceptică pe care o folosește Descartes este o reamintire a faptului că uneori simțurile ne înșală; judecățile, iluziile și halucinațiile perceptuale pot să ne dea, și nu rareori o și fac, credințe false. Asta ne-ar putea determina, în cel mai bun caz, să fim prudenți în a acorda încredere experienței senzoriale ca sursă a adevărului. Dar chiar și așa, ar exista multe lucruri pe care le cred pe baza experienței mele curente — de pildă, că am mâini și că țin o carte în ele, că stau pe un fotoliu și altele asemenea. Să mă îndoiesc de asta ar părea o nebunie, chiar și ținând cont de caracterul nesigur al simțurilor.

Ar fi cu adevărat o nebunie să ne îndoim de asemenea lucruri? Nu, spune Descartes — și aici aduce în discuție al doilea argument al său —, pentru că uneori, atunci când dorm, visez, iar dacă acum visez că stau într-un fotoliu ținând în mână o carte, credința mea că fac asta este falsă. Pentru a fi sigur că stau astfel, trebuie să fiu capabil să exclud posibilitatea că doar visez că fac asta. Cum se poate realiza acest lucru? Pare imposibil.

Dar chiar dacă cineva ar dormi și ar visa, el ar putea ști totuși că (de exemplu) unu plus unu fac doi. Într-adevăr, există multe astfel de credințe care ar putea fi cunoscute drept adevărate chiar și în vis. Așa că Descartes introduce o considerație și mai vehementă: să presupunem că în loc să avem un zeu bun, care dorește ca noi să cunoaștem adevărul, există un demon rău, al cărui singur scop este să ne înșele cu privire la tot, chiar și la faptul că „1+1=2” și alte asemenea adevăruri aparent indubitabile. Dacă ar exista un astfel de demon, am avea un motiv general să ne îndoim de tot ce poate fi pus la îndoială. Și acum putem întreba: dacă presupun că există un astfel de demon, mai rămâne vreo credință pe care să n-o pot pune la îndoială? Mai există ceva în privința căruia demonul nu mă poate păcăli?

Iar răspunsul este da. Da, există ceva care este absolut sigur împotriva îndoielii sau păcălelii. Este afirmația *că eu exist*. Acest lucru este sigur, atâta vreme cât eu gândesc că exist; sau întreb dacă exist ori nu exist; sau într-adevăr cred ceva, orice. Simplul fapt că gândesc, mă îndoiesc sau cred dovedește că eu exist. Nu aș putea fi păcălit de niciun demon să gândesc că exist, dacă nu aș exista. „Gândesc, deci exist”; *Cogito ergo sum*: acesta este punctul de plecare indubitabil pe care Descartes îl căuta.

Unii critici ai acestei metode au susținut că argumentele sceptice folosite de Descartes nu funcționează. Ele nu sunt pur și simplu credibile: Cum pot să mă îndoiesc că sunt acum treaz? Cum poate cineva să ia în serios ideea unui demon rău, care caută să-l înșele în tot și în toate? Cu siguranță nu am fi știut la ce ne refeream vorbind despre a visa sau despre a ne lăsa înșelați, până nu am fi înțeles contrastul cu a fi treaz sau a fi drept, ceea ce ar părea să implice

faptul ca uneori știm că suntem treji sau că nu suntem înșelați. Prin urmare, metoda carteziană a îndoielii nici măcar nu poate începe.

Însa aceste critici nu își au locul. Nu este nevoie ca argumentele sceptice să fie plauzibile. Ele sunt pur și simplu o euristică menită să ne ajute să înțelegem în ce fel a spune „eu exist” nu poate fi pus la îndoială; trebuie să fie mereu adevărat când cineva spune asta

O vulnerabilitate a metodei lui Descartes este aceea că ea se dovedește a nu fi suficientă în sine, fiindcă cere o garanție pentru fiabilitatea a ceea ce noi considerăm a fi idei clare și pași atenți. El pretinde că această garanție cerută este, după cum am menționat deja, *bunătatea* unei *divinitați*. Cele două argumente ale sale din *Meditații* în favoarea existenței unui zeu sunt menite să stabilească tipul de zeu necesar — într-adevăr, Dumnezeuul religiei revelate, o ființă omnipotentă, omniscientă și cu totul bună.

Primul dintre aceste argumente se bazează pe o idee întâlnită în neoplatonism — și anume, aceea potrivit căreia cauza oricărui lucru trebuie să aibă cel puțin la fel de multă, și de obicei mai multă, realitate decât efectul ei. Argumentul este că eu am ideea unei ființe perfecte și infinite și, de vreme ce sunt imperfect și finit, nu pot fi cauza acestei idei. Prin urmare, ideea trebuie să fie provocată în mine de ceva ce are cel puțin la fel de multă realitate precum conținutul „obiectiv” al ideii, adică lucrul care există în afara minții mele, reprezentat de idee. Iar acesta nu poate fi decât ființa perfectă și infinită, și anume Dumnezeu.

Al doilea argument este o versiune a celebrului „argument ontologic” enunțat de Sfântul Anselm. Iată-l: există o ființă care este cea întru totul desăvârșită. Cea mai desăvârșită ființă care există este mult superioară unei ființe desăvârșite care nu există. Așadar, cea mai desăvârșită ființă există în mod necesar (adică, în mod esențial: în esența ei).

Niciunul dintre argumente nu funcționează. Punctul de interes, totuși, este încrederea lui Descartes în aceste argumente. Succesorii săi în tradiția filosofiei nu s-au dovedit capabili să gândească așa cum a făcut-o el în această privință și, prin urmare, este singur atunci când afirmă că putem ajunge de la conținuturile din mințile noastre la o lume exterioară capetelor noastre, întrucât inferențele pe care le facem de la primele către cea din urmă (dacă sunt făcute în mod responsabil; el acceptă că natura noastră căzută ne poate duce în eroare) pot fi credibile cu ajutorul bunătații divine.

Al doilea punct major de discuție în filosofia lui Descartes, problema raportului minte-corp, este sursa unei dezbateri importante în filosofie și, ulterior, în psihologie și neuroștiințe. Ce este mintea și care este relația minții cu restul naturii? Cum am putea înțelege cel mai bine fenomene mentale precum credința, dorința, intenția, emoția și memoria? Cum dă naștere materia cenușie din creier experienței conștiente și fenomenologiei vii a culorii, a sunetului, a texturii, a gustului și a mirosului?

Descartes pune un foarte mare accent pe problema minte-corp, susținând că tot ce există în lume intră fie sub incidența substanței materiale, fie sub cea a substanței mentale, unde „substanță” — după cum observam mai devreme, în metafizica lui Aristotel — este un termen tehnic, însemnând „cel mai elementar gen de lucru existent”. Descartes definea esența materiei ca *extensie* sau *întindere* (adică, ocupare a spațiului) și esența minții, ca *gând*. Materia este astfel substanță extinsă, iar mintea este substanță gânditoare.

Ideea că mintea și materia sunt realmente lucruri distincte este susținută de o altă afirmație semnificativă a lui Descartes: „este suficient să pot concepe în mod clar și distinct un lucru fără altul, pentru a fi sigur că unul este distinct și diferit de celălalt”.²⁷⁸ Făcând materia și mintea esențialmente diferite, el ridică problema aparent insurmontabilă a modului în care ele interacționează. Cum un eveniment corporal (precum înțepatul în deget) are ca rezultat un eveniment mental (senzația de durere)? Cum evenimentul mental de a gândi „e timpul să mă scol” provoacă evenimentul corporal al datului jos din pat?

La început, Descartes a propus răspunsul nesatisfăcător că mintea și materia interacționează cumva în glanda pineală, localizată în zona centrală a creierului, dar succesorii lui au înțeles stratagema; ea doar ascundea problema într-un obiect misterios, a carui principală pretenție de a fi interfața minte-materie era localizarea convenabilă în creier. De aceea au trebuit să recurgă la propriile lor soluții eroice la această problemă. Strategia lor a fost să accepte dualismul, dar să afirme că de fapt mintea și materia nu interacționează,

aparența că ar face o fiind rezultatul acțiunii ascunse a lui Dumnezeu; acestea au fost ideile lui Malebranche și Leibniz. Malebranche credea că nu există de fapt nicio interacțiune, dar ca divinitatea oferă corelații pentru evenimente mentale și fizice ori de câte ori ele sunt necesare. Această doctrină este cunoscută sub numele de „ocazionalism”. La fel, Leibniz credea că interacțiunea nu apare și că Dumnezeu a stabilit la începutul timpului ca domeniile mental și fizic să funcționeze perfect paralel unul cu altul, astfel încât să pară că mintea și materia interacționează. Ca urmare, această teorie este cunoscută sub numele de „paralelism” și vine cu prețul aderării la un determinism strict și rigid — fiindcă, fără el, paralelele între cele două domenii se prăbușesc.

După Descartes și succesorii lui imediați, alți filosofi, ba chiar cei mai mulți dintre ei consideră că singura alternativă plauzibilă la dualism este o formă de monism („mono” însemnând „unu”). Toate formele de monism constau în ideea că nu exista decât o singură substanță. Se disting trei posibilități principale. Una este că nu există decât materie. A doua, că nu există decât minte. A treia, că există o substanță neutră, care dă naștere atât minții, cât și materiei. Fiecare dintre cele trei a avut susținătorii săi, dar prima opțiune — reducerea tuturor fenomenelor mentale la materie — a fost cea mai influentă.

Până la urmă, nici măcar Descartes nu a ajuns la o modalitate satisfăcătoare de a rezolva dificultatea pe care o semnalase. Când a fost presat de prințesa Elisabeta de Boemia să explice cum interacționează fenomenele mentale și cele fizice, el a sfârșit prin a recunoaște deschis că nu are niciun răspuns.

Merită menționat în treacăt faptul că argumentul *cogito* nu a fost inventat de Descartes. La începutul secolului al V-lea, Sfântul Augustin scria că ne putem îndoi de orice, mai puțin de faptul că ne îndoi și nici el, probabil, nu credea că spune ceva nou. Și probabil nici Jean de Silhon, a cărui carte, *Cele două adevăruri*, a fost publicată în 1626 și conținea propoziția „Nu este posibil ca un om care are abilitatea, pe care mulți o au, să privească în sinea sa și să gândească că există, să se înșele în această judecată și să nu existe”.

Descartes a cunoscut lucrarea lui Silhon, care precedă propria sa versiune de *cogito* cu cel puțin cinci ani (el și-a schițat *Discursul asupra metodei* în jurul anului 1630, deși lucrarea nu a fost publicată decât în 1637), pentru că scrie aprobator despre cartea lui Silhon, deși nu o citează. Într-adevăr, Descartes îi datorează lui Silhon mai mult decât argumentul *cogito*; în pasajul în care acesta din urmă formulează o versiune a argumentului, el spune și că o dovadă a existenței lui Dumnezeu poate fi construită din propria existență a cuiva — un pas vital pentru programul lui Descartes, după cum vedem.

Ideile lui Descartes au dat în mare parte forma filosofiei care a urmat. Punctul său de plecare în teoria cunoașterii — și anume că pornim de la datele personale ale conștiinței, de unde un parcurs către lumea externă trebuie susținut de garanția certitudinii, altminteri cunoașterea este doar o iluzie izvorâtă dintr-o greșală deductivă sau de percepție — a fost acceptat de întreaga filosofie occidentală până în secolul XX și a reprezentat sursa unor dificultăți nesfârșite. La fel a fost și angajamentul său dualist față de „distincția reală” între minte și corp. Pentru că, deși Descartes s-a străduit — cel mai notabil în *Meditații* — să ofere o garanție pentru traseul de la experiența privată la cunoașterea unei lumi publice, puțini dintre succesorii săi au putut să accepte, dacă a făcut-o vreunul, ceea ce oferea el ca soluție la această problemă.

HOBBS (1588–1679)

Când și a publicat *Meditațiile*, Descartes a inclus în volum o serie de comentarii și obiecții ale altor filosofi cărora le trimisese manuscrisul cărții. Odată cu ele a tipărit și răspunsurile sale. Unul dintre participanții la acest exercițiu a fost Thomas Hobbes, cu care Descartes avea să aibă mai târziu o scurtă întâlnire la Paris.

După informațiile pe care le avem despre viața sa, Hobbes a trăit 91 de ani; în fiecare seară a cântat cântece, crezând că în felul acesta își curăță plămânii și se menține în formă. S-a născut la Wiltshire, Anglia, și împreună cu Machiavelli, înaintea lui, și cu John Locke, după el, este unul dintre fondatorii filosofiei politice moderne.

Opera sa principală, *Leviatanul* (1651), a eclipsat toate celelalte contribuții pe care le a avut în filosofie, istorie și știință. Acestea sunt interesante și, în multe privințe, preceda epoca lui. A fost un materialist și un empirist care credea că totul este fizic și că fenomenele fizice pot fi explicate în termeni de mișcare. A considerat că senzația, care este sursa tuturor ideilor noastre, este rezultatul unor lanțuri de evenimente cauzale, începând cu obiecte din lume și exercitând presiune asupra organelor de simț, care, la rândul lor, fac ca mișcările să ajungă la inimă și la creier. A fost un nominalist în privința universalilor și a definit raționamentul ca o formă de calcul: „Prin raționament înțeleg calcul... a raționa înseamnă a aduna și a scădea”. Materialismul sau a fost exhaustiv; a considerat că Dumnezeu este făcut din materie și a avut o atitudine dezaprobatore față de religie, considerând-o în mare măsură greu de separat de superstiție și plină de idei amăgitoare cu privire la viața de apoi și la rai. „Astfel”, spunea el, „filosofia exclude din ea însăși teologia”, fiindcă teologia nu se pretează genurilor de explicații cauzale pe care le-a considerat necesare pentru *scientia*, adevărata cunoaștere.

În cea mai mare parte a deceniului dintre 1640 și 1650, Hobbes a trăit într-un exil autoimpus în Franța, pentru a se ține departe de războiul civil care bântuia Anglia. El a fost un monarhist, fapt care dă o anumită culoare ideii că apărarea absolutismului în filosofia sa politică este, de fapt, o apărare a monarhiei absolute. În realitate însă, concepțiile sale sunt comparabile și cu republicanismul; ideea esențială este aceea că, pentru a preveni relele provocate de disensiuni și de războiul civil, autoritatea centrală a guvernului, indiferent de forma pe care o ia, trebuie să fie absolută.

Hobbes privea apartenența la societatea politică drept singura garanție a siguranței individului. Fără o asigurare împotriva abuzurilor pe care fiecare le-ar comite împotriva tuturor celorlalți în condițiile imprevizibile și violente ale unei „stări naturale”, viața ar fi — după cum a afirmat el într-o formulă memorabilă — „singuratică, sărmană, josnică, sălbatică și scurtă”.²⁷⁹ În absența unei autorități capabile să țină pe toată lumea în siguranță, nu poate exista securitate; nici măcar pactele de autoapărare formate de grupuri de indivizi nu ar fi suficiente. Singura sursă certă de siguranță este o „putere comună”, o autoritate centrală pe care Hobbes o numește „Leviatan”, un termen biblic desemnând un monstru uriaș. Autoritatea Leviatanului provine din consimțământul fiecărui membru al societății de a accepta puterea sa nelimitată asupra lor. Leviatanul ar putea fi o persoană individuală, precum un monarh, sau un grup, sau orice altă entitate, atâta vreme cât posedă puteri depline:

Căci prin această autoritate acordată lui de către fiecare persoană individuală din comunitatea civilă, el dispune de atât de multă putere, încât, prin spaima provocată de aceasta, este capabil să modeleze voințele tuturor în vederea păcii din interior și a ajutorului reciproc împotriva dușmanilor din afară. Iar în el rezidă esența comunității civile, care (pentru a o defini) este o *singură persoană pentru ale cărei acțiuni fiecare membru al unei mari mulțimi prin convenții reciproce ale unuia cu celălalt, s-a făcut autor, cu scopul, ca acesta să poată folosi forța și mijloacele tuturor după cum va socoti că este folositor pentru pacea și apărarea lor comună*.²⁸⁰

Această putere suverană, instituită prin acordul celor asupra cărora are deplin control, nu are așadar nicio altă obligație față de supușii săi, dincolo de aceea de a le garanta siguranța. Hobbes spune că suveranul trebuie să aibă două „drepturi” inalienabile și nelimitate pentru a-și îndeplini corect funcția: nu i se poate lua sau limita puterea de către supușii săi și nu poate fi niciodată acuzat că își tratează în mod nedrept supușii. Justificarea pentru atribuirea acestor „drepturi” este aceea că suveranul întruchipează voința poporului, fiind creat de ei pentru propria lor siguranță. A căuta să răstorni suveranul sau să nu i te supui ar fi prin urmare o contradicție în sine; oamenii și-ar contesta principalul motiv pentru care l au creat: „Prin această instituire a comunității civile, fiecare persoană particulară este autorul a tot ceea ce face suveranul și, în consecință, cel care se plânge de vreun prejudiciu din partea suveranului se plânge de ceva al cărui autor este el însuși”.²⁸¹

Cele două „drepturi” în chestiune sunt ceea ce face ca puterea suveranului să fie absolută. Numai suveranul poate decide în privința unor probleme de război și pace, asupra relațiilor cu alte state sau asupra a ceea ce poate fi făcut în stat, asupra proprietății, pedepselor,

numirilor oficiale, acordării onorurilor și tuturor chestiunilor legale. Hobbes spune ca aceste puteri reprezintă „esența suveranității”; ele sunt: „semnele prin care ne putem da seama în ce om sau în ce adunare de oameni este așezată și rezidă puterea suverană”.²⁸²

Există totuși o mare constrângere asupra suveranului, care apare din însăși rațiunea existenței sale și care este aceea de a garanta siguranța supușilor săi. Dacă suveranul nu și îndeplinește această datorie, preocuparea majoră a supușilor pentru propria autoconservare le da dreptul să nu se supună, ba chiar să se răzvrătească. Autoconservarea este o necesitate și o datorie care nu este anulată nici măcar atunci când toate celelalte libertăți sunt cedate. La prima vedere, această concesie pare să plaseze o contradicție chiar în centrul tezei lui Hobbes: pentru că dacă oamenii sunt îndreptățiți să răstoarne un suveran care nu reușește să le protejeze siguranța, atunci ei pot într-adevăr să aibă ultimul cuvânt în comunitate.

Ar putea părea surprinzător că, în această concepție a unui stat absolutist, Hobbes aduce totuși în centrul atenției o serie de idei semnificative în gândirea liberală ulterioară, printre care egalitatea, drepturile individuale, localizarea autorității politice supreme în consimțământul poporului (chiar dacă, în teoria sa, este efectiv un caz de „un om, un vot, o dată”) și o viziune despre libertate ca însemnând orice nu este interzis de lege. Ideile de libertate și drepturi naturale în special au declanșat discuții semnificative.

Hobbes invocă ideea unei „legi a naturii” care îl leagă pe suveran de datoria sa de a garanta siguranța poporului. Conceptul de „lege a naturii” este prost definit, iar cât privește factorul care ar putea oferi un sfârșit regresiei — revenirea la autoritatea ultimă ce oferă un temel pentru însăși autoritatea suveranului —, acesta este unul ad-hoc. Dacă există legi naturale care oferă o justificare ultimă pentru a pretinde că siguranța indivizilor este de o importanță capitală, de ce nu pot ele să fie funcționale în stare naturală, de pildă în lumina a ceva despre care se presupune că este tot natural, și anume „lumina rațiunii”? De ce nu poate fiecare individ să fie „obligat să îndeplinească această funcție de legea naturală și să răspundă pentru aceasta în fața lui Dumnezeu, cel care a întocmit-o, și a nimănui altcuiva”,²⁸³ să garanteze siguranța altora și a lui însuși?

O critică fascinantă a lui Hobbes este oferită de Quentin Skinner; acesta spune că descrierea pe care o face Hobbes libertății subminează o noțiune mai bună, pe care el o numește „libertatea republicană” — „libertatea ca absență a dependenței”. Oamenii liberi sunt cei care nu trăiesc sub nicio formă de putere arbitrară, indiferent dacă ea este exercitată sau nu. Ideea că libertatea este doar lipsa interferenței ori a constrângerii — sau, după cum spunea în cele din urmă Hobbes, simpla absență a piedicii în calea mișcării — este insuficientă pentru ca oamenii să fie cu adevărat liberi; oricât de benignă ar fi existența puterii, spune Skinner, simpla ei existență transformă oamenii liberi în sclavi. Iar oamenii liberi nu pot exista decât într-un stat liber.

Skinner urmărește istoria ideii de libertate republicană din Roma antică până în Renaștere și afirmă că ea a funcționat în timpul Războiului Civil din Anglia în anii 1640, întrucât tabăra parlamentară lupta împotriva pretenției Coroanei de a deține drepturi prerogative discreționare — ceea ce înseamnă drepturi arbitrare — superioare celor ale Parlamentului sau ale indivizilor. Ca exemple de apărători ai viziunii republicane despre libertate, Skinner îi citează pe James Harrington, Algernon Sydney și John Milton.

Chiar și în cea mai timpurie dintre cărțile sale, *The Elements of Law*, Hobbes afirmase deja că autoritatea ce rezidă într-un suveran absolut este derivată din cedarea voluntară către el a puterii pe care altminteri indivizii o dețin asupra lor înșiși și că indivizii fac asta în interesul propriei lor bunăstări. În următoarea sa carte, *De cive*, Hobbes contracarează ideea că, prin însăși existența sa, simplul fapt al guvernării îi face pe oameni sclavi — aceasta fiind viziunea republicană —, afirmând că libertatea înseamnă „absența piedicilor aflate în calea mișcării” și că acest lucru este compatibil cu existența unui suveran absolut. În *Leviatanul*, definiția libertății a fost rafinată, ea desemnând „absența obstacolelor *exterioare*”²⁸⁴ — idee identificată de Skinner drept un moment hotărâtor în istoria gândirii politice, pentru că ea introduce o distincție între *libertate* și *putere*. Skinner este de părere că aceasta îl face pe Hobbes „primul gânditor care a răspuns teoreticienilor republicani, proferând o definiție alternativă în care prezența libertății este construită integral mai degrabă ca absență a impedimentelor, decât ca

absență a dependenței“. De aici a izvorât întreaga gândire ulterioară despre libertate, care, spune Skinner, nu înțelege numeroasele modalități prin care adevărata libertate devine de nerealizat.

Libertatea ca „absență a constrângerii“ este descrisă ca „libertate negativă“, urmând distincția lui Isaiah Berlin între libertate negativă și libertate pozitivă. Ideea de libertate este cea pe care ca rezultat al influenței lui Hobbes sau nu mulți o înțeleg ca fiind fundamentală. Însă ea e incompatibilă nu doar cu ideea de libertate ca „absență a dependenței“, ci și cu ideea că există drepturi fundamentale în tipurile de libertate ce presupun protecție împotriva oricărei forme de autoritate; acestea includ libertățile civile ale dreptului la liberă exprimare, aspecte inviolabile ale vieții private, asocierea cu alții, eliberarea de opresiunea unei autorități arbitrare și crude și multe altele. Această dezbatere continuă cu însuflețire.

BARUCH SPINOZA (1632–1677)

În vreme ce Descartes a avut o mare influență în filosofie și una considerabilă în domeniul matematicii, Baruch Spinoza a avut cu siguranță o înrăurire mai mare și mai diversificată, influențând însăși istoria lumii. Și asta datorită impactului ideilor sale asupra Iluminismului. Au existat, desigur, mulți alții care au avut și ei o mare influență, printre aceștia numărându-se Isaac Newton și John Locke. Contribuția lui Newton în domeniul științei a fost transformatoare; influența lui Locke asupra ideilor sociale și politice — să ne gândim la impactul scrierilor sale asupra revoluțiilor americană și franceză — a fost transformatoare în alt fel. Amândoi au putut fi citați și menționați fățiș de succesorii lor, însă influența lui Spinoza a fost în mare măsură una ascunsă, în primul rând pentru că el a fost considerat un ateist, iar ateismul era privit cu ostilitate și oprobriu.²⁸⁵

Această atitudine față de Spinoza a început în sânul propriei sale comunități de evrei sefarzi exilați în Amsterdam, Olanda, unde s-a născut în 1632. La vârsta de 24 de ani, sinagoga l-a excomunicat pentru „erezii abominabile“ (și, de asemenea, pentru „fapte monstruoase“; acestea nu au fost explicitate) și nu a mai fost niciodată reprimis în comunitate. Motivul a fost, fără îndoială, faptul că începuse să dea glas ideilor sale filosofice. Cum acestea includeau negarea existenței unei zeități personale transcendente interesate de destinul uman, negarea existenței sufletelor nemuritoare și negarea relevanței permanente a legii iudaismului așa cum este ea stabilită în scriptură, nu-i de mirare că a fost excomunicat.

Expulzarea din comunitate a unei persoane este un lucru dureros. Spinoza a părăsit Amsterdamul și și-a câștigat traiul în orașe de provincie ca șlefuitor de lentile, fapt din care s-a considerat că i s-a tras moartea timpurie, la vârsta de 45 de ani, de cancer pulmonar; de vină ar fi fost inhalarea prafului fin rezultat din măcinarea sticlei, fie ca singură cauză, fie prin asociere cu agravarea unei alte boli de plămâni. Dar el își crease la vremea respectivă o reputație filosofică majoră prin corespondența purtată cu alți savanți, deși în timpul vieții nu a publicat decât două cărți, o examinare a *Principiilor de filosofie* a lui Descartes și celebrul său *Tractatus theologico-politicus*. Din cauza faptului că ideile sale nu erau deloc populare în rândul autorităților, a ales să se limiteze la contacte private cu alți filosofi care gândeau la fel, din acest motiv refuzând oferta de a preda la Universitatea Heidelberg.

Spinoza a petrecut mulți ani scriindu-și marea sa operă, intitulată postum *Etica*, la care a întrerupt lucrul pentru a scrie o carte-răspuns la înrăutățirea climatului de intoleranță religioasă în Olanda: faimosul în epoca sa și, multă vreme după aceea, infamul său *Tractatus theologico-politicus* („Tratat teologico-politic“). Acesta a fost publicat anonim și a provocat un mare scandal, un critic furios descriindu-l ca pe „o carte făurită în iad de diavolul însuși“. Reputația lui Spinoza a avut și mai mult de suferit atunci când eseuul intitulat *Tractatus politicus*, neterminat la moartea sa, a fost publicat postum.

Etica este un tratat filosofic comprehensiv, care include metafizica, epistemologia, psihologia, știința, precum și etica. Spinoza făcuse o primă încercare de a-și expune ideile în lucrarea sa (publicată postum) *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și bunăstarea lui*, care, dacă ar fi ajustată la *Dumnezeu, lumea, omul și bunăstarea lui*, ar rezuma destul de bine subiectul

Eticii însași. Scopul lui Spinoza a fost să arate că cea mai bună viață este aceea în care rațiunea dezvaluie adevărata natură a lucrurilor, întrucât, prin înțelegerea lor, ne putem elibera atât de domnia falselor credințe, cât și a pasiunilor care, fiind inevitabil futile, sunt, prin urmare, direcționate greșit. Cele cinci cărți ale *Eticii* sunt intitulate succesiv „Despre Dumnezeu“, „Despre natura și originea sufletului“, „Despre originea și natura afectelor“, „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor“, „Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului“, putându-se urmări astfel progresia argumentului. Titlurile ultimelor două cărți fac și mai clar acest lucru: Cartea a IV-a este intitulată „Despre sclavia omului sau despre puterile afectelor“ și Cartea a V-a: „Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului“.

În latină, titlul *Eticii* este *Ethica ordine geometrico demonstrata*, ceea ce ilustrează metoda prin care este construită — ca un tratat geometric, cu definiții, axiome și propoziții cu demonstrațiile și corolarele lor. Pare respingătoare și presupune ca cititorul să cunoască măcar ideile filosofice ale lui Descartes; dar în momentul în care ai înțeles conceptele folosite, ea devine un monument de claritate și luciditate.

O cheie pentru înțelegerea lui Spinoza constă în descifrarea frazei *deus sive natura*, „zeul sau natura“, pe care el o folosește pentru a desemna tot ceea ce există. Pentru el, universul este Dumnezeu sau Dumnezeu este universul, natura este Dumnezeu sau Dumnezeu este natura; ele sunt unul și același lucru. Tot ce există este lumea; numiți-l Dumnezeu dacă doriți, pe temeiul că este tot ceea ce există. Această viziune este departe ca de la cer la pământ de ideea că există o divinitate providențială transcendentă separată, cu intenții și planuri pentru ceea ce a creat, care judecă, răsplătește și pedepsește, fiind și făcând ceea ce descriu concepțiile tradiționale religioase despre divinitate.

Motivele care stau la baza viziunii lui Spinoza sunt următoarele: ideea a ceea ce există în mod fundamental de sine stător, și anume *substanța*, este ideea a ceea ce există în mod necesar, fiindcă e în natura substanței să existe. Nu poate exista o „substanță non-existentă“. El exclude posibilitatea că substanțele pot împărtăși atribute — atributele fiind proprietățile esențiale ale unei substanțe. Întrucât „Dumnezeu sau natura“ posedă toate atributele, nu poate exista o altă substanță — nu poate fi decât o singură substanță. Prin urmare, tot ce există este un atribut (sau „mod“, care înseamnă „fel de a fi sau de a face“) al *deus sive natura*. Așa că lumea este tot ce există și totul este un aspect al lumii, inclusiv noi, oamenii.

Spinoza spune că lumea, *deus sive natura*, are „atribute infinite“. Aproape sigur, prin asta vrea să spună „infinite de multe“ și „infinite în caracter“. Dar noi, oamenii, cu mințile noastre finite, nu cunoaștem decât două dintre ele — gândirea și extensia (amintiți-vă cele două substanțe ale lui Descartes: mintea, care este lucru gânditor, și materia, care este lucru extins sau spațial). A fi spațial, extins sau material este, așadar, un atribut al *deus sive natura* — al lui Dumnezeu: o asemenea idee este motiv de excomunicare în orice comunitate religioasă —, după cum un atribut al *deus sive natura* este și să fie minte sau gândire. Mințile umane sunt „moduri“ ale minții infinite.

Rezultă de aici ideea că *deus sive natura* este o entitate necesară — există în mod *necesar*, nu poate să nu existe — și toate adevărurile despre ea decurg cu necesitate logică din atributele care constituie esența sa, prin urmare, tot ceea ce este sau se întâmplă este în sine necesar. Nimic nu poate fi altceva decât este. Acesta este un determinism strict și total. Spinoza afirmă că acceptarea acestui mare adevăr — că tot ceea ce este și se întâmplă trebuie să fie așa cum este și trebuie să se întâmple așa cum o face — este cea care ne eliberează: libertatea umană rezultă din acceptarea inevitabilității lucrurilor. Felul în care această noțiune se conectează cu conceptul de „liber arbitru“ va fi discutat în cele ce urmează.

În cursul expunerii acestei viziuni despre *deus sive natura*, și datorită ei, Spinoza oferă soluții ingenioase la diverse probleme filosofice. Una este chestiunea locului minții în natură: problema „minte-corp“, care s-a dovedit atât de greu de rezolvat la Descartes. Pentru acesta din urmă, dificultatea apărea fiindcă el concepea mintea și materia ca substanțe esențialmente diferite, transformând într-un adevărat mister modul în care cele două pot interacționa. Pentru Spinoza, mintea și materia sunt două atribute ale aceleiași substanțe — una și aceeași substanță, *deus sive natura*. „Sufletul și corpul sunt unul și același lucru, care este conceput când sub atributul cugetării, când sub acela al întinderii“, ²⁸⁶ scria el. Atât mintea, cât și

corpul sunt „moduri” modalități de a fi sau de a acționa ale singurei substanțe atotcuprinzătoare. Un corolar al acestei afirmații este că a avea o idee despre un corp constă în ideea însăși și „despre” ce este ideea al său „ideatum”, adică același lucru în doua descrieri diferite. Dacă ideea este „adecvată” (să ne gândim la etimologia acestui cuvânt: „egal cu”) ideatumului, ea este adevărată; dacă este „inadecvată”, este falsă.

Acest ultim comentariu despre „adecvare” ar provoca o îndoială cu privire la soluția lui Spinoza. Dacă o idee și ideatumul ei sunt același lucru descris în mod diferit, cum poate o idee să fie vreodată falsă? El a căutat să dea o descriere a erorii într-adevăr, aspectele epistemologice ale *Eticii* sunt aproape în întregime dedicate unei descrieri a erorii, întrucât ea este o problemă reală pentru perspectiva sa afirmând că „falsitatea constă în lipsa de cunoaștere pe care o includ ideile neadecvate sau mutilate și confuze”.²⁸⁷ Percepția senzorială este o bună ilustrare a acestui fapt: soarele mi se pare un mic disc auriu arzător, dar nu e mic. Dacă voi confunda *ideea* mea de soare cu soarele însuși – cu ideatumul ideii — voi face o greșală. În consecință, la fel ca Platon, Spinoza plasează experiența senzorială la cel mai de jos nivel epistemologic, cel al opiniei. Aici este introdusă falsitatea, deoarece următoarele două niveluri ale cogniției, știința fiind al doilea, iar „intuiția” fiind cel mai înalt, se ocupă doar de adevăr. Acest cel mai înalt nivel, „intuiția”, constă într-o înțelegere complet adecvată a „esenței formale” a atributelor *deus sive natura*.

O altă problemă la care Spinoza propune o soluție privește individualitatea. Dacă universul este o singură substanță comprehensivă, cum poate fi sau părea a fi o asemenea pluralitate vastă de lucruri individuale? Și, în particular, cum pot ființele umane să fie atât de diferite unele de altele, dacă ele sunt cu adevărat toate parte a singurului lucru care există? Răspunsul său este că lucrurile individuale sunt noduri finite ale substanței infinite și că fiecare are un impuls către autoconservare și perseverență. Acesta este „conatus”, dorința sau voința de a se opune la orice „îi poate opri existența”. Toate lucrurile au *conatus*, dar unele moduri ale universului, precum animalele sau oamenii, au mai multă conștiință de sine și mai mult *conatus* decât altele.

Asta ne duce înapoi la chestiunea determinismului, deoarece acum ar putea părea că ceea ce înțelege Spinoza prin *conatus*, cel puțin în cazul oamenilor, este o formă a liberului arbitru; dar teoria lui Spinoza exclude liberul arbitru. În *Etica*, Spinoza spune că „oamenii se înșală în aceea că se cred liberi, părere care constă numai în faptul că ei sunt conștienți de acțiunile lor și necunoscători ai cauzelor de care sunt determinați”.²⁸⁸ Dar tocmai titlul Cărții a cincea a *Eticii* ne spune care este scopul teoriei sale: și anume acela de a explica modul în care putem dobândi libertatea. Și ce înseamnă „libertate” pentru o ființă umană, dacă nu „libertate a voinței”?

Explicația lui Spinoza constă în distincția pe care o face între stările mentale active și cele pasive. Facem unele lucruri și „suferim” anumite lucruri (adică suntem destinatari sau receptori); acționăm sau se acționează asupra noastră. Cu cât ideile noastre sunt mai adecvate, cu atât suntem mai activi; cu cât suntem mai puțin adecvați, cu atât ne situăm mai aproape de polul primitiv al evenimentelor. Pentru că singura cauză a tuturor lucrurilor este *deus sive natura*, care este singurul lucru ce acționează fără a se acționa asupra sa și, ca atare, este singurul liber în sens metafizic. Dar pe măsură ce noi, oamenii, reușim să progresăm de la o stare mai puțin activă la una mai activă, având idei mai adecvate, participăm tot mai mult la libertatea activă a *deus sive natura*. Spinoza numește această independență de cauze exterioare nouă „virtute” și spune că „prin virtute înțeleg același lucru ca și prin putere”²⁸⁹, unde „putere” este abilitatea de a face și de a dobândi lucruri. Exercitarea puterii în acest sens ne face plăcere, definită ca emoția pe care o simțim în timp ce progresăm spre idei mai adecvate și, prin urmare, spre o mai mare libertate.

Întrucât întreaga carte este dedicată emoțiilor sau, cum e denumirea standard în traduceri din Spinoza, „afectelor”, este important să cunoaștem opinia lui despre ele, fiindcă sunt centrale în teoria sa. El definește emoția ca pe o „idee confuză”²⁹⁰ ce apare datorită existenței noastre corporale și *conatus*-ului de autoconservare, care ne determină să ne delimităm de ceea ce este dăunător. Citându-i pe stoici, spune că lucrurile pe care le dorim și pe care pasiunile noastre ne împing să le obținem sunt în afara controlului nostru și, prin urmare, cu

cât ne influențează mai mult, cu atât suntem mai puțin fericiți și deci mai puțin liberi „Numesc sclavie neputința omului de a-și potoli și de a-și înfrâna afectele.“²⁹¹ Dacă ne putem controla dorința pentru ceea ce nu putem controla, începem să ne eliberăm. Obținem libertatea când înțelegem natura lucrurilor, iar asta slăbește puterea afectelor asupra noastră. Atunci când simțim o „iubire intelectuală“ față de realitate așa cum este ea cu adevărat ceea ce înseamnă când trăim conform rațiunii și înțelegerii, dobândim puterea, care este virtute, și suntem liberi.

Tratatul teologico-politic al lui Spinoza este o carte radicală. Scopul ei este acela de a avertiza cititorii cu privire la puterea religiei de a le controla viețile, alimentându-le prin superstiții emoții precum teama și speranța, pe care clerul le folosește pentru a-i îndruma în direcția în care doresc atât Biserica, cât și puterile vremelnice care o consideră un aliat util. Spinoza a fost preocupat îndeosebi să demonstreze că religia și filosofia (în cel de-al doilea termen incluzând și știința) ocupă sfere complet diferite, una depinzând de credință, iar cealaltă de rațiune, și că religia ar trebui să lase filosofia liberă să-și urmeze cercetările, fără să se amestece în vreun fel. El afirma că o asemenea libertate ar conduce la pace în sfera publică, pentru că nu știința, ci disputele sectare sunt cele care duc la apariția dezordinii civile. A demonstrat printr-o examinare a scripturii că profeții nu au fost nici foarte inteligenți, nici bine informați, că supunerea față de legile religiei nu conduc omul la fericire, că miracolele sunt imposibile și că, în general, superstiția „pe nimeni nu urăște mai mult decât pe cei care cinstesc știința cea adevărată și viața cea adevărată“.²⁹²

Tratatul este o pledoarie pentru toleranță și libertatea de a gândi și cerceta. Spinoza afirma că Biblia se reduce la un singur mesaj simplu, dacă lăsăm la o parte tot restul discursului despre legi și miracole și toate elementele ei superstițioase: „Iubește-ți aproapele“.

Din punctul de vedere al lui Spinoza, această aserțiune are consecințe imediate pentru politică; într-adevăr, o mare parte din scopul *Tratatului* a fost să impună o perspectivă politică. Și anume aceea că este o greșeală ca un stat să creadă că poate controla ceea ce gândesc oamenii în sinea lor, însă este corect faptul că el ar trebui să încurajeze un comportament care asigură pace, siguranță și bunăstare în societate. Spinoza descrie „scopul ultim“ al statului ca fiind „nu să-i domine pe oameni, nici să-i țină în frâu prin teamă și să-i facă să trăiască în dependență de alții, ci, dimpotrivă, să-i elibereze pe toți de teamă, încât fiecare să trăiască în siguranță (...) adică să se bucure cât mai mult de dreptul său natural de a exista fără vreo pagubă pentru ele sau pentru altul... să facă în așa fel încât spiritul și corpul lor să-și îndeplinească funcțiile lor în cele mai bune condiții, oamenii să se folosească liberi de rațiune, să nu se războiască între ei, cu mânie sau înșelăciune și să nu se poarte unii față de alții cu dușmănie. Prin urmare, scopul statului este, de fapt, libertatea“.²⁹³

Ceea ce este privat și personal pentru fiecare individ în materie de gânduri și credințe nu poate fi supus legii sau ordinilor unui suveran. „După cel mai mare drept al naturii, fiecare om este singur stăpân pe gândurile sale“, prin urmare, „într-un stat nu se poate încerca niciodată, decât cu urmări foarte nenorocite, ca oamenii (...) să nu vorbească decât după prescripțiile puterilor supreme“, scria el.²⁹⁴ Vor exista dezacorduri și certuri, dar un guvern bun va fi tolerant și va recunoaște faptul că vicii mai rele apar din încercarea de a controla gândirea, decât din a-i permite să fie liberă. Mai mult decât atât, libertatea de gândire „este necesară mai ales pentru promovarea științelor și a artelor; căci acestea sunt cultivate cu rezultate bune de aceia care au o judecată liberă și nu sunt stăpâniți de nicio prejudecată“²⁹⁵

Este ușor să înțelegem de ce extraordinara realizare a lui Spinoza avea să fie un asemenea far călăuzitor pentru Iluminism. Ea postulează: ceea ce există este universul, iar omenirea este o parte a universului, supusă aceluiași legi. Viața rațiunii este o viață eliberată din mrejele fricii, superstiției, speranțelor și dorințelor iraționale; este o viață bazată în schimb pe cunoaștere, pe știință și cercetare rațională, pe ceea ce este cu adevărat important, în practică, pentru omenire. Libertatea de gândire este esențială pentru progres și pentru înflorirea indivizilor și a societății.

Abordarea lui Spinoza respiră aerul curat al libertății intelectuale și îndreaptă atenția către ceea ce contează: viața însăși, aici și acum, în societate, împreună cu ceilalți, necesitând gândire și înțelegere. Eliberarea pe care perspectivele sale nu numai că au încurajat-o, dar la a

cărei apariție au și contribuit în perioada iluministă s-a dovedit a fi una puternică și extrem de importantă

LOCKE (1632 -1704)

Ca și Hobbes, John Locke a scris atât despre filosofia generală, cât și despre politica, dar, spre deosebire de Hobbes, care este acum pus în discuție exclusiv în legătură cu teoriile sale politice, contribuțiile lui Locke în ambele sfere se dovedesc a fi foarte influente.

Locke s-a născut în Somerset, Anglia. A studiat la Oxford, luându și diploma de licență și de master în domeniile ce formau curriculumul scolastic standard la acea vreme — de inspirație aristotelică —, înainte de a-și lua și diploma în medicină. A lucrat ca medic și secretar al lordului Ashley, conte de Shaftesbury, asistându-l pe acesta în îndatoririle sale ministeriale din cadrul guvernului. În 1683, lordul este suspectat că a complotat („complotul Rye House”) pentru a-i asasina pe regele Carol al II-lea și pe fratele și moștenitorul său, Iacob, scopul fiind blocarea succesiunii acestuia din urmă la tron, pe motiv că era catolic. Ca urmare, a trebuit să părăsească Anglia; Locke, care era bănuț că s-ar fi asociat cu el, l-a însoțit în exil în Olanda. După „Revoluția Glorioasă” din 1688, în urma căreia Iacob al II-lea a abdicat și Parlamentul englez i-a oferit tronul lui Wilhelm de Orania, Locke s-a întors în Anglia — cu același vas care o aducea și pe soția lui Wilhelm de Orania, prințesa Mary. A publicat apoi lucrarea *Două tratate despre cărmuire*, care a oferit o justificare pentru marea schimbare constituțională pe care o realizase revoluția.

Este posibil ca *Tratatele* să fi fost scrise înainte de revoluție, circulând probabil în privat; dacă așa au stat lucrurile, ele ar fi putut servi ca parte a ceea ce i-a inspirat pe adversarii lui Iacob al II-lea să susțină autoritatea Parlamentului în defavoarea Coroanei. În orice caz, *Tratatele*, și în special cel de-al doilea, s-au dovedit foarte importante pentru gândirea politică ulterioară, fiind citate cuvânt cu cuvânt și pe larg în documentele revoluțiilor americană și franceză și oferind o sursă de inspirație majoră pentru liberalismul politic în general.

Contribuțiile lui Locke în alte ramuri ale filosofiei au fost la fel de importante. *Eseu asupra intelectului omenesc* a devenit o lucrare clasică a empirismului. El și Isaac Newton au fost ținuți la mare cinste de către filosofi iluminați din secolul al XVIII-lea; Voltaire (a cărui iubită, Emilie du Châtelet, a fost traducătoarea lui Newton în franceză) l-a descris pe Locke ca pe un „Hercule al metafizicii”. Unul dintre motivele plasării lui în această poziție de onoare este acela că greutatea tradiției filosofice se bazase până atunci pe latura raționalismului în epistemologie, pe când Locke contribuise la mutarea accentului în favoarea empirismului. Franța lui Voltaire era dominată de cartezieni — urmașii lui Descartes; în Anglia lui Locke, drapelul raționalist era purtat de „platonicienii de la Cambridge”, cel mai important dintre ei fiind Ralph Cudworth. Dar pledoaria lui Locke pentru empirism, care constituie o apărare a principiului ce stă la baza progresului în științele naturale, s-a situat de partea corectă a istoriei gândirii. Aceasta l-a determinat pe ilustrul Leibniz, înclinat spre raționalism, să scrie o critică a lui Locke în ale sale *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* și a constituit imediat fundalul pentru gândirea filosofică a lui George Berkeley și David Hume, alături de care Locke formează triada empiriștilor britanici, atât de influentă pentru o mare parte a filosofiei ulterioare.

Locke a făcut parte din Societatea Regală, ai cărei membri erau, printre altele, interesați, așa cum fuseseră și Bacon și Descartes, de felul în care cunoașterea poate fi cel mai bine dobândită. Ei nu acceptau soluția lui Descartes, nici abordarea raționalistă în general, și doreau să vadă o justificare teoretică a metodelor empirice, experimentale pe care le foloseau în cercetările lor științifice. Locke s-a oferit să scrie un eseu despre acest subiect, „să verificăm propriile noastre posibilități și să vedem care sunt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe”.²⁹⁶ Asta însemna să cerceteze „originea, certitudinea și întinderea cunoașterii umane, împreună cu temeiurile și treptele credinței, opiniei și sentimentului”.²⁹⁷ Îndeplinirea acestei sarcini s-a întins pe o perioadă de douăzeci de ani, lucru datorat parțial vieții sale politice agitate, dar și anvergurii și dificultății misiunii pe care și a asumat-o.

Versiunea de raționalism a platonicienilor de la Cambridge se baza pe un atașament față de „ideile înăscute”, doctrina potrivit căreia ne naștem știind foarte multe lucruri, printre care adevărurile fundamentale ale logicii, moralității și teologiei. Ei credeau asta din același motiv ca și Platon, și anume că experiența nu ne poate conduce la adevărurile ultime, ci doar la parerea despre ceea ce este imperfect și tranzitoriu. Această viziune se află în contrast evident cu atașamentul empiriștilor față de primatul experienței în dobândirea cunoașterii. Prin urmare, *Eseul* lui Locke începe cu o respingere a doctrinei ideilor înăscute (Cartea I). Apoi continuă (în Cărțile II-IV) să pună în discuție experiența însăși, modul în care cunoașterea apare din ea.

„Marele argument” pentru existența unor idei înăscute — precum: *totul este identic cu sine, este imposibil ca același lucru să fie și, totodată, să nu fie, un întreg este mai mare decât părțile sale* — este că toată lumea le cunoaște sau cel puțin se declară de acord cu ele. Locke scoate în evidență faptul că, în realitate, acest lucru nu este adevărat; există nenumărați oameni care nu s-au gândit niciodată la astfel de chestiuni. Ideile de *imposibilitate* și *identitate* sunt absente din mințile copiilor și ale multor adulți, chiar dacă, în cazul în care ar fi încurajați în acest sens, ei s-ar declara de acord cu ideea pe care se bazează, și anume că *este imposibil ca ceva să fie și, în același timp, să nu fie*. Acest lucru este cu atât mai improbabil în privința presupuselor idei înăscute despre principiile morale și noțiunile despre Dumnezeu, în legătură cu care poate să apară un mare dezacord între indivizi și culturi.

În viziunea lui Locke, cunoașterea are în centrul preocupărilor ei trei teme predilecte: „fizica” sau natura lucrurilor, „practica” sau moralitatea și „semiotica” sau semnele de care „se servește mintea pentru înțelegerea lucrurilor sau pentru a transmite cunoștințele sale altora”.²⁹⁸ Cele două cărți centrale ale *Eseului*, Cărțile II și III, se ocupă cu cele două tipuri de semne pe care le folosim, respectiv *ideile* și *cuvintele*. Acestea sunt „marile instrumente ale cunoașterii”.

Prin „idee”, Locke înțelege „orice poate ocupa mintea când gândește”.²⁹⁹ Ideile ne vin din experiență, care ia fie forma senzației, fie pe cea a reflecției. Senzație înseamnă văz, pipăit și toate celelalte care țin de simțuri; reflecția este experiența operațiilor interne ale minții noastre care constau în a rememora, a compara, a trage concluzii ș.a.m.d. Ideile sunt fie simple, fie complexe (atunci când se combină). Ideile simple de culoare și gust sunt primite în mod pasiv de către minte. Ideile complexe ale lucrurilor din lume, proprietățile și relațiile lor cu alte lucruri sunt rezultatul modului în care ne aranjăm ideile în cursul experienței.

Ideile sunt, să ne amintim, semne; ele se referă la altceva decât la ele însele. Ideile se află în conștiință; ele reprezintă — *re-prezintă* — alte lucruri. În cazul ideilor senzoriale, ele reprezintă lucruri aflate în afara minții. Așa că, atunci când cineva se uită la un copac, ideea de copac este în mintea sa, în timp ce afară, în lume, este copacul însuși. Locke considera că această teorie a percepției ne dă motive să credem că putem ști cum sunt cu adevărat lucrurile. El făcea distincția între „calitățile primare” ale lucrurilor, despre care spunea că „se află în corpuri”, astfel încât percepția noastră despre ele ne spune cum sunt, și „calitățile secundare” pe care lucrurile par să le aibă, acestea fiind rezultatul interacțiunii dintre ele și organele noastre de simț.

Calitățile primare sunt întinderea, forma, mișcarea sau repausul, numărul și soliditatea. Corpurile fizice le au întotdeauna. Dacă tai o bucată de lemn în bucăți din ce în ce mai mici, bucățile vor avea mereu aceste proprietăți.

Asta nu se întâmplă cu calitățile secundare. Acestea sunt culoarea, gustul, sunetul, textura și mirosul. În timp ce calitățile primare sunt „cu totul inseparabile de corp”, cele secundare nu sunt „decât puterile pe care le au obiectele de a produce în noi diferite senzații cu ajutorul calităților lor primare”.³⁰⁰ Dacă cineva nu se uită, trandafirul nu are nicio culoare — nu pentru că a te uita la el îl face să aibă culoare, ci pentru că o calitate precum culoarea este ceva perceput în minte, ca un rezultat al felului în care lumina reflectată de trandafir interacționează cu ochii noștri, stimulând mesaje care ajung prin intermediul nervilor optici la creier.

Putem vedea că teoria percepției a lui Locke este cauzală, exact cum o și considerăm în mod obișnuit; obiectele din afara noastră fac să apară în conștiința noastră idei care le

reprezintă. Dar în ciuda faptului că pare o opinie de bun-simț, ea creează o dificultate; ideile stau între noi și lucruri, formând un „văl al percepției” pe care nu-l putem îndepărta pentru a vedea dacă ideile reprezintă în mod adecvat ceea ce presupunem noi că reprezintă sau dacă exista măcar ceva „dincolo de ele” (să ne amintim de Descartes: am putea avea ideea de copac când visăm, dar acea idee nu ne „re-prezintă” un copac real).

Locke nu a încercat să rezolve această problemă sceptică. O ocolește, spunând: „Lumânarea care pâlpâie în noi ne luminează îndeajuns pentru toate treburile”³⁰¹, prin „lumânare” înțelegând intelectul și toate operațiile lui. Această soluție nu a părut suficient de buna de mulți dintre succesorii săi în domeniul filosofiei (George Berkeley a fost primul dintre ei, după cum vom vedea), care au considerat că problema sceptică încă aștepta soluționarea.

Cuvintele sunt și ele semne; reprezintă idei. Mai mult decât atât, ele nu reprezintă doar idei particulare ale lucrurilor individuale, ci și idei *generale* — de exemplu, nu doar o idee particulară a unui anumit câine, ci *genul* de lucru la care termenul *câine* se aplică în general. Într-adevăr, multe dintre cuvinte sunt termeni generali, iar cunoașterea este „conversație cu ideile generale” pe care le denotă. Situația trebuie să stea în felul acesta, fiindcă nu putem avea un nume individual diferit pentru fiecare lucru din lume; cunoașterea ar fi imposibilă dacă ar fi așa.

Cuvintele sunt necesare, spune Locke, fiindcă ideile sunt specifice conștiinței fiecărei persoane, așa încât trebuie să existe o modalitate de a face publice gândurile și de a transmite celorlalți ceea ce gândim sau experimentăm. Limbajul îndeplinește această funcție.

Există câteva probleme serioase cu această teorie. Cea mai importantă ar fi aceea că, dacă cuvintele reprezintă idei, iar ideile sunt personale, cum putem ști că aceleași cuvinte stârnesc aceleași idei în mințile celorlalți? Cum pot eu să știu că experiența lor este aceeași cu a mea, atunci când folosim cu toții cuvântul „roșu” — că, spre exemplu, ceea ce văd eu ca fiind roșu, ei l-ar vedea drept ceea ce eu numesc galben?

În cea de-a doua ediție a *Eseului*, Locke a introdus un subiect care s-a dovedit de foarte mare interes pentru filosofia ulterioară: chestiunea identității personale. Ce mă face pe mine aceeași persoană de-a lungul timpului, în ciuda tuturor diferențelor produse asupra aspectului și caracterului meu de trecerea anilor? În epoca lui Locke și în secolele anterioare acesteia, s-a presupus că noi toți avem un suflet nemuritor, invariant în urma schimbărilor accidentale și relativ neimportante ce au loc în corpurile noastre în diverse circumstanțe, care (în viziunea creștină și majoritatea celorlalte viziuni religioase) supraviețuiește morții trupesti. Prin urmare, se credea că sufletul, nu corpul este cel care poartă personalitatea. Asta implică faptul că „o persoană” și „o ființă umană” nu sunt același lucru, o viziune pe care Locke a acceptat-o. Într-adevăr, conceptul de persoană este unul juridic; este conceptul unei ființe raționale, responsabilă pentru ceea ce face din punct de vedere moral și legal. După cum sugerează acest lucru, bebelușii nu sunt încă persoane, iar un individ care suferă de demență a încetat să mai fie o persoană. Corporațiile sunt privite ca persoane juridice, având drepturi și responsabilități. În aceste condiții, ce anume constituie identitatea unei *persoane* de-a lungul timpului? Este mai greu de răspuns la asta, decât la întrebarea: Ce constituie identitatea unui corp (o piatră, un copac, un trup uman) de-a lungul timpului? —, pentru că aici putem indica pur și simplu continuitatea spațio-temporală a organizării fizice a lucrului, începând de la ghindă și până la stejarul falnic.

Răspunsul lui Locke a fost că identitatea personală constă în „conștiința de a fi aceeași persoană de-a lungul timpului”.³⁰² Conștiința este constituită din cunoaștere de sine, memorie și un interes față de viitor. (Prin această teorie, Locke a introdus în limba engleză cuvântul „conștiință”.) Această perspectivă i-a scandalizat pe oamenii bisericii, fiindcă lăsa deoparte referirea la sufletele nemuritoare. Locke a dus o luptă îndelungată cu un cleric, un anume episcop Stillingfleet, pe marginea acestei chestiuni — și a fost criticat de alți filosofi, pentru că părea să vadă lucrurile greșit: considera memoria drept baza identității, când de fapt identitatea personală reprezintă baza memoriei. Cum poate fi această memorie *a mea*, dacă eu nu sunt aceeași persoană care a avut experiența ce a născut memoria? De asemenea, conduce la concluzia intuitivă că identitatea personală nu este continuă: un bătrân general și ar putea aminti că a fost un tânăr ofițer eroic în luptă, iar un tânăr ofițer și ar putea

aminti ca, în copilărie, fura mere dintr-o livadă, însă generalul s-ar putea să nu și amintească faptul că fura mere. Așadar, este el aceeași persoană cu băiatul? Din perspectiva lui Locke, răspunsul este că nu e aceeași persoană, pentru că nu este conștient de faptul că este aceeași persoană. Să privim însă problema în felul acesta: să presupunem că împrumut niște bani de la tine și, mai târziu, vii și mi-i ceri înapoi. Dacă spun că nu sunt aceeași persoană care i a împrumutat, fiindcă nu mi aduc aminte s-o fi făcut, n-o să ți se pară amuzant.

În capitolul final al *Eseului*, Locke prezintă varianta sa despre natura cunoașterii. El spune că ea constă în „perceperea conexiunii și a acordului sau dezacordului și incompatibilității oricăroră dintre ideile noastre. Numai în aceasta constă ea”.³⁰³ Când legătura sau dezacordul dintre idei devin imediat evidente, Locke o numește „cunoaștere intuitivă”. Când este nevoie de raționament pentru a vedea legătura sau opoziția, el o numește „cunoaștere demonstrativă”. Un raționalist nu ar obiecta la această definiție, iar ea nu contează totuși ca o apărare a cunoașterii empirice. În mod surprinzător, aici Locke se eschivează; el scrie: „Există într-adevăr o altă facultate de percepere a minții folosită în legătură cu existența lucrurilor din afara noastră, care trece dincolo de simpla probabilitate, dar nu ajunge cu totul la niciuna din precedentele trepte ale certitudinii, facultate care și este cunoscută sub numele de «cunoaștere»”.³⁰⁴ Aceasta este cunoașterea empirică. Ea nu este sigură — într-adevăr, el recunoaște în treacăt dificultatea sceptică —, dar „trece dincolo de simpla probabilitate”, fiindcă sursa ei este percepția senzorială. O numește „cunoaștere sensibilă”.

Teoria lui Locke expune întrucâtva ceea ce credem în mod obișnuit despre cunoașterea empirică. Ea apare în mintea noastră datorită interacțiunilor cauzale dintre lume și organele noastre de simț; este justificabilă — și anume, acceptăm că putem greși uneori, fiindcă facem judecăți perceptuale eronate și alte feluri de greșeli; dar, în general, percepția este o sursă credibilă de informații despre lumea exterioară. În știință, capacitățile noastre perceptuale sunt extinse și amplificate de instrumente — microscopice, telescoape, osciloscoape, marile accelerator de particule —, iar capacitățile noastre intelectuale sunt îmbogățite de tehnici matematice și de un alt fel de instrument, computerul. Însă luate împreună, toate acestea sunt parte a echipamentului cercetării empirice. Locke are dreptate să spună că, pentru toate scopurile practice, acest tablou este unul convingător și bine justificat de rezultatele aplicării sale. Dar în filosofie rămâne nevoia de a vedea dacă poate face față provocărilor sceptice evidente. Această nevoie este cea care determină eforturile făcute în epistemologie.

Filosofia politică a lui Locke este fără îndoială cea mai mare realizare a sa, nu doar pentru că reprezintă un progres filosofic în sine, ci în primul rând datorită impactului ei practic asupra lumii în secolele care au urmat.

În Anglia, „Revoluția Glorioasă” din 1688 a statuat două idei interconectate: suveranitatea Parlamentului și respingerea doctrinei „dreptului divin al regilor”. Prin încoronarea lui Wilhelm de Orania conform propriilor reguli, Parlamentul realizase o reglementare constituțională nouă și permanentă. Controlul finanțelor naționale și al forțelor armate era deținut de Parlament. Doar parlamentul putea vota banii pentru guvern. În plus, reglementarea asigura în mod crucial independența justiției și dreptul de petiționare, două bastioane ale unei societăți libere.

Locke a descris scopul lucrărilor sale politice ca justificând posesia tronului de către Wilhelm de Orania „pentru a și îndeplini bine menirea cu consimțământul poporului”. Sintagma de „popor”, înțeles „așa cum este el reprezentat de parlament”, pare să se refere vag la întreaga națiune, lipsa de precizie fiind, fără îndoială, intenționată, având în vedere că dreptul de vot la alegerile pentru Parlament nu era deloc democratic.

Textul devenit imediat clasic în care Locke prezintă justificarea pentru „Glorioasa Revoluție” este *Al doilea tratat despre cărmuire*. (Primul tratat constă într-o respingere extinsă a apărării de către Sir Robert Filmer a doctrinei dreptului divin, în lucrarea sa *Patriarcha*.) Unul dintre aspectele semnificative ale teoriei lui Locke îl reprezintă dezacordul său cu o teorie mai puternică decât a lui Filmer, și anume viziunea suveranității avansată de Hobbes. Locke nu a scris direct despre Hobbes, pentru că numele acestuia era interzis — Hobbes era considerat ateist și, pe atunci, ateismul era privit cu suspiciune, dacă nu chiar cu oroare. În

plus, ideile lui Hobbes erau aplicabile în egală măsură atât regimului monarhic, cât și celui republican. Dacă cineva încerca să apere dreptul la tron al lui Wilhelm citându-l pe Hobbes, adversarii lui Wilhelm ar fi putut la fel de ușor să-l citeze pe Hobbes în favoarea lor.

Ca și Hobbes, Locke a folosit ideea unei „stări naturale” ca existând anterior creării societății civile, însă pentru el această stare nu era o arenă a luptelor nesfârșite între oameni, ci un loc în care indivizii se bucurau de libertate. Cea mai mare parte a acelei libertăți trebuie cedată, pentru a putea beneficia de traiul în societate, dar Locke susține că unele dintre drepturile stipulate de aceasta — cele mai importante fiind dreptul la viață, la libertate și la proprietate — nu pot fi cedate printr-un contract social. Acest fapt în sine ar face imposibilă existența unui lucru precum suveranitatea absolută; prin însăși natura sa, absolutismul este incompatibil cu drepturile naturale pe care oamenii le aduc în societate atunci când acceptă termenii contractului care dă naștere societății.

Ideile de legi naturale și drepturi naturale sunt strâns legate între ele. În opinia lui Locke, drepturile naturale se bazează pe faptul că în starea naturală indivizii pot folosi liber tot ceea ce le oferă natura în termeni de adăpost, confort și hrană. Legea naturală spune ce le este permis sau interzis oamenilor, ținând cont de felul cum stau lucrurile în natură: „trebuie să luăm în considerare starea în care se află oamenii în mod natural, o stare de perfectă libertate de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de posesiunile și persoanele lor așa cum găsesc potrivit, în limitele legii naturale, fără a cere permisiunea și fără a depinde de voința altui om”,³⁰⁵ (Modalitatea alternativă a lui Locke de a descrie această stare de lucruri este aceea de a spune că „Lumea întreagă a fost la început o *Americă*”³⁰⁶.) Asta se întâmplă fiindcă în starea naturală toți sunt egali; nimeni nu are un statut mai înalt sau mai multe drepturi decât ceilalți și nimeni nu este în măsură să le dicteze altora cum ar trebui să trăiască. El respinge astfel pretenția lui Filmer că ierarhia a fost introdusă printre oameni în Eden, când Dumnezeu i-a conferit lui Adam o poziție de autoritate, mai întâi asupra Evei, partenera sa, apoi asupra fiilor săi și în cele din urmă asupra întregii omeniri.

Importanța argumentului lui Locke cu privire la acest subiect este dată de afirmația că orice persoană are dreptul la autoconservare și, prin urmare, o obligație corelativă față de orice altă persoană de a-i respecta dreptul la autoconservare — ba chiar de a se preocupa în mod activ de bunăstarea altora în această privință. Obligația astfel implicată nu se limitează la a te abține să faci rău, ci presupune acțiunea în sensul protejării tuturor împotriva răului și pedepsirea celor care fac rău.

Locke precizează că în starea naturală este dificil să asiguri protecția corectă a acestor drepturi și exercitarea acestor obligații corelative; el numește asta „inconvenientul” stării naturale. Dar să instaurezi un suveran absolut care să le impună pe ambele, spune el, ar fi mai rău decât acest inconvenient, pentru că nimic nu ar putea opri un asemenea suveran să-i jefuiască pe supușii săi și chiar să pornească un război împotriva lor. Este, așadar, greșit în principiu ca oamenii să-și cedeze drepturile unui conducător absolut; făcând asta, ei nu doar că renunță la dreptul de autoconservare, ci devin și incapabili să-și îndeplinească datoriile asociate față de alții.

Punctul de vedere al lui Locke cu privire la societatea civilă este unul convingător. Aceasta din urmă oferă protecție vieților, libertății și proprietății indivizilor. Se bazează pe legi pe care toți le pot cunoaște, cu judecători independenți, care să le aplice și structuri agreeate, care să le impună. Un aranjament de acest tip rezolvă dificultățile cu privire la felul în care astfel de drepturi și obligații trebuie exercitate în mod corect. „Deoarece (un om) nu are în starea naturală vreo putere arbitrară asupra vieții, libertății sau posesiunii altuia, ci numai atâta putere câtă i-a dat legea naturii pentru a se conserva pe sine și restul omenirii, aceasta este tot ceea ce încredințează sau poate încredința el statului, și prin intermediul acestuia, puterii legislative, astfel încât *legislativul* nu poate avea o putere mai mare decât aceasta. Puterea legislatorilor (în întinderea ei maximă) este *limitată la binele public* al societății.”³⁰⁷ Dacă un guvern se comportă în mod contrar „binelui public” al societății, prin aceasta el „se dizolvă” — termenul lui Locke —, pentru că devine ilegal. Acest lucru s-a întâmplat în cazul regelui Iacob al II-lea; legitimitatea lui „s-a dizolvat” atunci când a acționat în mod contrar intereselor supușilor săi. Într-adevăr, ideea lui Locke este și mai puternică: dacă un

guvern ilegitim încearcă să rămână la putere, oamenii nu au doar dreptul, ci și datoria de a l răsturna.

Prin aceste idei, Locke a introdus conceptul de putere ca mandat deținut prin consimțământul celor în numele cărora este exercitată puterea. „*Cine va fi judecator* dacă prințul sau legislativul acționează contrar încrederii care îi este acordată?” întreba Locke, și răspundea într-un pasaj care a fost esențial pentru dezvoltarea ulterioară a ideilor democratice: „*Oamenii vor fi judecători; căci cine să judece* dacă girantul sau delegatul acționează corect și conform încrederii puse în el în afara celor ce îl deleagă și trebuie prin delegarea acestuia să și păstreze o putere de a l da deoparte atunci când le înșală încrederea”³⁰⁸

Ideile lui Locke sunt considerate punctul de pornire al liberalismului politic.³⁰⁹ Ele par cât se poate de moderne. Locke nu a fost primul care a formulat astfel de idei; în timpul Războiului Civil din Anglia, în anii 1640, dezbaterile cu privire la problemele constituționale avansase și pusese în discuție idei similare, uneori considerabil mai radicale. Într-adevăr, vederile sale încorporează urme mult mai vechi, de pildă concepția renașcentistă că lucrurile au fost mult mai bune în vremurile dinainte, istoria fiind un lung declin de la starea de fapt perfectă din Antichitate. Însăși ideea unei „stări naturale” în care oamenii trăiseră în „perfectă libertate” (pentru a folosi expresia lui Locke) este un rezultat al acestei atitudini. Dar maniera în care el le încapsulează le-a conferit statutul durabil în dezbaterile politice ulterioare și explică de ce au exercitat o asemenea influență asupra conducătorilor revoluției americane și celei franceze.

BERKELEY (1685–1753)

Locke reprezintă punctul de pornire pentru filosofia lui George Berkeley. Acesta din urmă a fost de acord cu empirismul lui Locke, dar nu a putut accepta născocirile lui cu privire la scepticismul care apare din pricina teoriei „vălului percepției” — teoria conform căreia ideile noastre sunt intermediari între noi înșine și o lume care altminteri rămâne inaccesibilă în spatele lor și le generează.

Berkeley s-a născut la castelul Dysart, locuința familiei sale din comitatul Kilkenny, Irlanda, și a studiat la Trinity College din Dublin. A făcut parte din structurile Bisericii Irlandei și, mai târziu, a devenit episcop de Cloyne. După cum o arată evenimentele, a fost membru al Ascendenței Protestante, elita conducătoare de origine engleză. Principalele sale lucrări filosofice au fost scrise în anii de tinerețe; *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești* a fost publicat în 1710, iar cele *Trei dialoguri între Hylas și Philonous*, scrise pentru a discuta lipsa de înțelegere cu care fuseseră întâmpinate *Principiile*, în 1713. Mai târziu a publicat tratate despre vedere și mișcare, precum și un tratat de medicină, însă cele două lucrări menționate anterior conțin contribuția sa filosofică durabilă.

Reacția contemporană la *Principiile* lui Berkeley a fost aceea că ideile sale nu puteau fi nici dezmințite, nici credibile. El rămâne în continuare fie neînțeles, fie ignorat de unii filosofi, chiar dacă reprezintă o sursă de inspirație pentru două școli de gândire din secolul XXI cu care ne vom întâlni mai târziu în paginile acestei cărți, pozitivismul și fenomenalismul.

Concepția filosofică a lui Berkeley este adesea descrisă ca „imaterialism”, prin care se înțelege o negare a existenței materiei (sau, mai precis, a *substanței materiale*). El a venit însă cu raționamente și în sprijinul altor trei teze. A adus argumente în favoarea idealismului, teza conform căreia mintea reprezintă realitatea ultimă. A susținut că existența lucrurilor constă în faptul că sunt percepute: *esse est percipi*. Și a afirmat că mintea, care este substanța lumii, este o singură minte infinită — pe scurt, Dumnezeu. Sunt în total patru teze diferite, dar intim conectate, argumentele pentru primele trei împărțând majoritatea premiselor și pașilor lor.

Prin susținerea acestor teze, scopul lui Berkeley a fost să respingă două feluri de scepticism. Unul este scepticismul epistemologic, care spune că nu putem cunoaște adevărata natură a lucrurilor din cauza contingentelor perceptive și psihologice care ne obligă să distingem aparența de realitate într-un asemenea mod încât aceasta din urmă rămâne ascunsă în spatele

celelaltă, iar astfel cunoașterea ei este în cel mai bun caz problematică și în cel mai rău caz, imposibilă.

Celălalt este scepticismul teologic, pe care Berkeley îl numea „ateism” și care, în opinia sa, includea nu doar negări ale existenței unei zeități, ci și „deism”, ideea că, deși universul s-ar putea să fi fost creat de o divinitate, el continuă să existe fără prezența activă a zeității.

În opoziție cu primul scepticism, Berkeley și-a asumat sarcina de a apăra bunul simț și de a eradica ceea ce numea „cauzele erorii și dificultății în științe”. Oponându-se celui de al doilea, a venit în apărarea religiei.

Berkeley a considerat drept rădăcină a scepticismului prăpastia dintre experiență și lume, impusă de teorii ale ideilor, precum cele ale lui Locke, care implică „presupunerea unei existențe duble a obiectelor simțurilor — una *inteligibilă* sau prezentă în minte; cealaltă *reală* și în afara minții”. Scepticismul apare fiindcă „atâta vreme cât oamenii au crezut că lucrurile reale subzistă în afara minții și că cunoașterea lor este *reală* numai în măsura în care se *conformează lucrurilor reale*, de aici decurge că ei nu puteau fi siguri dacă posedă sau nu o cunoaștere adevărată. Căci cum se poate ști dacă lucrurile percepute sunt conforme acelor care nu sunt percepute sau care există în afara minții”.³¹⁰ Problema care se pune este că, dacă suntem familiarizați doar cu propriile noastre percepții și niciodată cu lucrurile care este de așteptat să se afle în spatele lor, cum putem spera la cunoașterea acelor lucruri sau măcar să avem dreptate afirmând existența lor?

Predecesorii lui Berkeley vorbeau, așa cum o făcuse și Locke, de *calități* intrinseci ale *materiei*, ce generează în noi idei care *reprezintă* sau măcar *seamănă* cu acele calități. *Materia* sau *substanța materială* este conceptul metafizic tehnic care denotă o presupusă bază corporală ce stă la baza calităților lucrurilor. Berkeley a fost în mod special deranjat de caracterul empirist al acestei concepții. Dacă vrem să fim consecvenți în principiile noastre empiriste, întreba el, cum putem tolera conceptul a ceva care este prin definiție nedetectabil empiric, aflat în spatele calităților perceptibile ale lucrurilor, ca presupusă bază a lor? Dacă afirmația (că materia este *substanța* care stă la baza lucrurilor) nu poate fi apărută, atunci trebui să căutăm altundeva.

Poziția lui Berkeley este definită de răspunsul său la scepticism. Acest răspuns constă în a nega că există o prăpastie între experiență și lume — în terminologia sa și a lui Locke: între idei și lucruri —, afirmând că lucrurile *sunt* idei. Argumentul este expus cu admirabilă concizie în primele șase paragrafe ale *Principiilor* sale, concluzia lor fiind prima propoziție a paragrafului 7: „Din cele spuse decurge în mod evident că nu există altă substanță decât *spiritul* sau *ceea ce percepe*”³¹¹ („spirit” și „minte” sunt același lucru pentru Berkeley). Restul *Principiilor* și *Cele trei dialoguri* consistă în extinderea, clarificarea și apărarea acestei teze. Argumentul decurge după cum vom vedea în continuare.

Berkeley începe în manieră lockeană, făcând un inventar al „obiectelor cunoașterii umane”. Ele sunt „fie idei imprimare asupra simțurilor, fie sunt obținute prin urmărirea pasiunilor și operațiilor intelectului, fie, în sfârșit, sunt idei formate cu ajutorul memoriei și imaginației — prin compunerea, prin divizarea sau prin reprezentarea pur și simplu a ideilor obținute pe căile menționate anterior”. Ideile obținute prin simțuri — culori, forme etc. — sunt „observate însoțindu-se unele pe altele” în anumite moduri; „colecții” ale lor „au ajuns să fie desemnate de un singur nume și astfel să fie considerate un singur lucru”, de exemplu un măr sau un copac.³¹²

Pe lângă aceste idei, există „ceva care le cunoaște sau le percepe”; această „ființă activă care percepe este ceea ce numesc *minte, spirit, suflet sau eu însumi*” și este „complet distinct” de ideile pe care le percepe.³¹³

Gândurile, sentimentele și ideile formate cu ajutorul imaginației există doar în minte. Dar la fel se întâmplă și cu ideile lucrurilor — care, să ne amintim, sunt colecții de idei: ideea de măr este un compus al ideilor de culoare, formă și gust care o constituie. Prin urmare, nu este mai puțin evident faptul că diversele senzații sau idei imprimare asupra simțului, oricât de amestecate sau combinate laolaltă (adică, indiferent de obiectele pe care le compun), nu pot exista altfel decât într-o minte care le percepe.

Ceea ce decurge din aceste afirmații este faptul că prăpastia dintre lucruri și idei dispare; pentru că dacă lucrurile sunt colecții de calități, iar calitățile sunt idei sensibile și ideile sensibile există doar în minte, atunci ceea ce este necesar ca un lucru să existe este ca el să fie perceput — cu cuvintele lui Berkeley: a exista înseamnă a fi perceput: *esse est percipi*. „În ceea ce privește existența absolută a unor lucruri necugetătoare fără nicio relație cu faptul de a fi percepute, acest lucru este pentru mine cu totul neinteligibil. Al lor *esse* este *percipi* și nu este posibil ca ele să existe în afara minților și a lucrurilor cugetătoare pe care le percep”³¹⁴

Berkeley știe că această aserțiune este surprinzătoare, prin urmare notează că deși oamenii cred că obiectele sensibile, precum munții și casele, au o existență „absolută”, adică independentă de percepții, reflecția asupra ideilor enunțată anterior arată ca aceasta este o contradicție. „Căci ce altceva”, se întreabă el, „sunt obiectele menționate mai înainte, dacă nu lucruri pe care le percepem prin simțuri? Și ce altceva percepem pe lângă propriile noastre idei și senzații? Și nu este oare de-a dreptul revoltător ca vreunul dintre acestea sau o combinație a lor să existe neperceput?”³¹⁵

O idee care necesită clarificare urgentă este aceea că argumentul prezentat, împreună cu negarea corelativă de către Berkeley a existenței substanței materiale, nu este o negare a existenței lumii exterioare și a obiectelor fizice pe care le conține, precum mese și scaune, munți și copaci. Berkeley nu susține nici că lumea există doar pentru că este concepută de una sau mai multe minți finite, precum a ta sau a mea. Într-un anume sens al termenului „realist”, Berkeley este, într-adevăr, un realist, susținând că existența lumii fizice este independentă de mințile finite, în mod individual sau colectiv. Ceea ce afirmă în schimb este că existența ei nu este independentă de minte ca atare.

Sursa credinței că lucrurile pot exista separat de percepția lor este doctrina „ideilor abstracte”, pe care o atacă în Introducerea la *Principiile sale*. Abstracția constă în separarea lucrurilor ce pot fi delimitate doar în gândire, nu în realitate, de exemplu culoarea și mărimea unui suprafațe; sau care implică observarea unei trăsături comune multor lucruri diferite și acordarea atenției doar acelei trăsături, nu și cazurilor ei particulare — în felul acesta ajungem la „ideea abstractă” de, să zicem, roșeață, separată de orice obiect particular roșu. Abstracția este o mișcare falsificatoare; ceea ce determină „opinia comună” despre case și munți este faptul că noi abstragem existența din percepție și astfel ajungem să credem că lucrurile pot exista nepercepute. Dar pentru că lucrurile sunt idei și pentru că ideile există doar dacă sunt percepute de minți, noțiunea de „existență absolută în afara minții” este o contradicție.

Astfel, afirmă Berkeley, a spune că lucrurile există înseamnă a spune că ele sunt percepute și, prin urmare, „atâta vreme cât ele nu sunt percepute de mine sau nu există în mintea mea sau a vreunui alt spirit creat, fie nu există deloc, fie subzistă în mintea vreunui Spirit Etern”.³¹⁶ Și din aceasta decurge că „nu există altă substanță decât *spiritul* sau *ceea ce percepe*”.

Pe scurt, argumentul este, deci, următorul: lucrurile pe care le întâlnim în situații de cunoaștere perceptivă — mere, pietre, copaci — sunt colecții de „idei”. Ideile sunt obiectele imediate ale conștiinței. Pentru a exista, trebuie să fie percepute; ele nu pot exista „separat de minte”. Prin urmare, mintea este substanța lumii.

Berkeley este un empirist riguros; nu suntem îndreptățiți să afirmăm, să credem sau să privim ca semnificativ nimic din ceea ce nu este justificat de experiență. A nega că există o distincție „pare este” este un alt mod de a afirma că obiectele sensibile (lucrurile din lumea înconjurătoare) sunt colecții de calități sensibile și, deci, de idei. Prin urmare, conceptul de materie este redundant, afirmă Berkeley, fiindcă totul cere o explicație a lumii, iar experiența ei este disponibilă recunoscând că mințile și ideile sunt tot ceea ce poate exista. Însă Berkeley adaugă la asta un set de considerații materialiste pozitive.

Un argument important pentru materialism este acela că folosirea unui concept de „materie” aduce cu sine foarte multe explicații în știință. Berkeley rezumă astfel această perspectivă: „o mulțime de lucruri au putut fi explicate cu ajutorul materiei și mișcării; dacă dam deoparte aceste lucruri, vom distruge întreaga filosofie a corpusculului și vom submina acele principii mecanice care au fost aplicate cu atât de mult succes la explicarea fenomenelor. Pe scurt, toate progresele care au fost realizate... în studiul naturii, toate s-au bazat pe presupuziția că substanța corporală sau materia există într-adevăr”.³¹⁷ Răspunsul lui Berkeley

este că puterea explicativă și utilitatea practică a științei nici nu determină adevărul ipotezei materialiste și nici nu depinde de el, pentru că acestea pot fi la fel de bine, dacă nu chiar mai bine (fiindcă sunt mai economice), explicate în termeni instrumentalisti. Instrumentalismul este perspectiva care privește teoriile științifice ca pe niște instrumente, care sunt, drept urmare, candidați nu pentru o evaluare în termeni de adevărat sau fals, ci mai degrabă în termeni de util sau mai puțin util. Nu ne întrebăm dacă un cuțit sau o furculiță este adevărată, ci dacă este utilă; și nu doar utilă, în cazul teoriilor științifice, ci (după cum cere Briciul lui Occam) cât mai simplă și mai utilă cu putință, din punct de vedere economic.

Berkeley și a exprimat versiunea timpurie a instrumentalismului drept o „doctrină a semnelor”, în care regularitatea și ordinea în rândul ideilor noastre reflecta voința fermă a lui Dumnezeu, care este atât de demnă de crezare, încât putem reprezenta ca legi conexiunile observate în felul acesta. Știința este, deci, un sumar convenabil, din rațiuni practice, a ceea ce la nivelul metafizic al explicației ar putea fi descris în termenii acțiunii „spiritului infinit”.

Pentru Berkeley, conceptul de calități primare a fost unul important, deoarece experimentarea lor ne pune mai strâns în legătură cu realitatea independentă. Berkeley a respins această viziune, pe temeiul că „o idee nu se poate asemăna cu altceva decât cu o altă idee”³¹⁸; o idee nu poate fi „ca” un munte sau un copac; o idee poate fi doar ca o altă idee (două idei referitoare la un copac, de exemplu). Calitățile primare, susțin materialistii, sunt „copii sau imagini ale lucrurilor care există în afara minții”, dar, cum calitățile primare sunt idei și doar ideile se pot asemăna cu ideile, reiese că „nici ele, nici arhetipurile lor nu pot exista într-o substanță care nu percepe”.³¹⁹

Unii dintre criticii lui Berkeley cred că el nu a reușit să separe chestiunea substanței materiale de cea a distincției între calități primare și calități secundare, întrucât materialismul poate fi respins, menținând în același timp distincția. Dar tocmai asta este ceea ce face Berkeley, pentru că el nu neagă existența unei distincții între calități primare și calități secundare — el recunoaște că primele sunt disponibile mai multor simțuri în același timp, iar ultimele sunt disponibile unui singur simț; că primele sunt măsurabile, ultimele, nu (sau nu în mod direct); și așa mai departe — dar subliniază că în privința *crucială* a relației lor cu mintea, ele se situează pe poziție de egalitate, fiind deopotrivă *sensibile* și, prin urmare, dependente de minte.

Berkeley a considerat argumentele sale ca fiind echivalente cu o dovadă nouă și puternică pentru existența unei „minți infinite” — o divinitate. Cea mai bună exprimare a argumentului său apare în al doilea dintre *Cele trei dialoguri*. Din afirmația „că lucrurile sensibile nu pot exista altfel decât în minte sau spirit”, Berkeley trage concluzia „nu că ele nu au nicio existență reală, ci că, înțelegând că ele nu depind de gândirea mea și că au existență distinctă de aceea de a fi percepute de mine, *trebuie să existe vreun alt spirit în care ele există*”. Această concluzie este una mai slabă decât cea că există o minte infinită care percepe totul, întotdeauna; ea stabilește doar că există „o altă minte” — care, după câte știm, ar putea fi vecinul de alături. Însă, în propoziția imediat următoare, Berkeley adaugă: „Așadar, pe cât de sigur este că lumea sensibilă există realmente, tot pe atât de sigur este că există un Spirit infinit și omniprezent care o conține și o susține”.³²⁰ Acesta este un mare salt. El încearcă să facă pasul lipsă, afirmând: „[Eu] percep idei nenumărate, iar printr-un act al voinței mele pot forma un mare număr de idei variate, făcându-le să apară în imaginație; deși trebuie mărturisit că aceste creații ale fanteziei nu sunt tot atât de distincte, de vii și de durabile ca acelea percepute prin simțurile mele, acestea din urmă fiind numite *lucruri reale*. Din toate acestea trag concluzia că *există un spirit care mă afectează în orice clipă cu toate impresiile sensibile pe care le percep*. Iar din varietatea, ordinea și modul de a fi al acestora trag concluzia că autorul lor este *înțelept, puternic și bun, dincolo de înțelegerea noastră*”.³²¹ Pe acest „Autor”, câteva rânduri mai apoi, Berkeley îl descrie ca pe o divinitate a religiei revelate. Pasul lipsă este, prin urmare, oferit printr-un argument familiar, împrumutat din teologie, „argumentul teleologic”, ignorând între timp atât problemele răului moral și natural, cât și numeroasele imperfecțiuni ale lumii.

Un alt filosof a fost cel care a căutat să argumenteze că existența acestor imperfecțiuni arată că lumea este de fapt „cea mai bună lume cu putință”, întrucât o lume perfectă nu ar fi cea

mai bună lume pentru noi. Acel filosof este Leibniz.

LEIBNIZ (1646–1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz a fost recunoscut în epoca sa drept un geniu și continuă să fie privit astfel. Contribuțiile lui în domeniile matematicii, logicii și filosofiei sunt tehnice, în sensul în care filosofia analitică a secolului XXI este tehnică. Ar putea fi un lucru regretabil că s-a născut atunci când s-a născut — la jumătatea secolului al XVII-lea, când conflictele dintre creștinismul protestant și cel catolic se istoviseră pe câmpurile de luptă ale Europei mai bine de un secol — fiindcă el, un om cu un spirit pașnic, a simțit nevoia să încerce să reconcilieze creștin cu creștin și omenirea cu divinitatea, dedicând acestei ambiții zadarnice timp și mari eforturi intelectuale, care ar fi putut să fie cu mai mult folos pentru alte lucruri.

Leibniz s-a născut la Leipzig în 1646, într-o familie foarte educată de avocați și universitari luterani. Tatăl său a fost profesor de filosofie la Universitatea din Leipzig, iar bunicul său matern a fost profesorul de Drept al Universității. A fost educat acasă până la vârsta de 15 ani, când s-a înscris la universitate, în 1661. A studiat filosofia și matematica, urmând, la fel ca toți ceilalți studenți de la acea vreme, curriculumul de filosofie scolastică bazat pe studierea paradigmei lui Aristotel.

O vară petrecută la Jena, pe vremea când era student, a făcut posibilă întâlnirea lui cu matematicianul Erhard Weigel, care i-a stârnit interesul pentru conceptul de demonstrație aplicat atât logicii, cât și filosofiei. Ca teză de absolvire a studiilor de filosofie a scris un eseu logic original, *Despre arta combinației*, în care a expus ideea unei limbi logice, o „caracteristică universală”, în care toate problemele puteau fi afirmate clar și rezolvate.

Pentru doctoratul în drept, Leibniz s-a mutat la Universitatea Altdorf, unde i s-a oferit o poziție la Facultatea de Drept, dar la momentul respectiv el își asigurase deja un post de secretar al baronului Johann von Boineburg, un protestant convertit la catolicism, care i-a încurajat interesul față de realizarea reconcilierii între catolici și protestanți. Ca urmare, Leibniz a scris o serie de monografii despre diverse subiecte de dispută între confesiuni. În același timp, și-a menținut interesul vast și variat pentru domeniile științei, dreptului și literaturii (a scris poezie în latină), lor adăugându-le o schemă pentru o mașină de calcul.

Boineburg l-a prezentat Prințului Elector de Mainz, în serviciul căruia Leibniz a plecat la Paris ca diplomat. În această calitate, a trăit acolo timp de patru ani, ajungând să cunoască personalități de frunte din lumea științei și filosofiei, printre care Malebranche, Antoine Arnauld și Christiaan Huygens. Acesta din urmă a devenit mentorul său, învățându-l și mai multă matematică și fizică și dându-i să citească manuscrise nepublicate ale lui Descartes și Pascal. Leibniz a spus că ideile pentru calculul diferențial și seriile infinite i-au venit pe când citea o lucrare a lui Pascal.

În 1673, Leibniz a mers la Londra, să-și prezinte ideea pentru mașina de calculat în fața Societății Regale. Acolo i-a cunoscut pe Robert Boyle, Robert Hook și John Pell. Pell i-a spus că ideile sale despre seriile infinite fuseseră anticipate de clericul și omul de știință francez Gabriel Mouton — Leibniz a verificat și a descoperit că avea dreptate —, în timp ce Hooke a demonstrat că mașina sa de calcul avea mai multe defecte. S-a întors la Paris spășit, dar hotărât.

Controversa cu privire la cine a inventat primul calculul integral și diferențial, Newton sau Leibniz, a început imediat și a continuat de atunci încolo. Adevărul pare a fi acela că fiecare a conceput o versiune proprie, în mod independent, deși Newton a inventat versiunea sa mai devreme decât Leibniz și ambii au întârziat publicarea, Newton întârziind-o chiar mai mult decât Leibniz. Disputa a devenit și mai aprigă și a umbrat ultima parte a vieții lui Leibniz, pentru că puternica și influenta Societate Regală, într-o manieră cumva pătinitoare, trebuie spus, a decis în favoarea lui Newton și l-a acuzat pe Leibniz de plagiat.

Celelalte contribuții ale lui Leibniz la dezvoltarea matematicii au inclus o aritmetică binară, metode de rezolvare a ecuațiilor liniare, tratate de dinamică și logică drept „algebră universală”. Un rezultat pozitiv al disputei cu Newton a fost acela că Leibniz a avut o lungă și interesantă corespondență cu Samuel Clarke, un discipol al lui Newton, despre spațiu, timp,

gravitație, liber arbitru și felurite alte subiecte. Concepțiile relativiste de spațiu și timp, de exemplu, au avantaje în raport cu concepțiile absolutiste ale lui Newton despre ambele.

Leibniz a devenit bibliotecar la curtea ducelui de Hanovra, moștenitor al tronului Marii Britanii. Prin urmare, ar fi trebuit să-l însoțească pe duce în Anglia în 1714, când acesta i a succedat reginei Anne, dar, din cauza controverselor cu Newton, reputația sa era una proastă în cercurile de la Londra, așa că nu a făcut-o. A murit doi ani mai târziu, lăsând în urma un corpus enorm de lucrări nepublicate, o corespondență generoasă în limbile germană, franceză și latină cu savanți și oameni de știință din toată Europa și — nu în ultimul rând, printre moștenirile sale — Academia din Berlin, a cărei înființare o susținuse.

În afară de monografiile sale asupra unor probleme de doctrină religioasă, Leibniz a scris două cărți: *Noi eseuri asupra intelectului omenesc* (încheiată în 1704, publicată prima dată în 1765) și *Teodiceea* (1710). Opera sa filosofică apare sub forma unor eseuri în jurnale, scrisori și manuscrise nepublicate. Printre cele mai importante lucrări nepublicate au fost *Disertația metafizică*, o lucrare relativ timpurie, și mai târziu *Monadologia*. Gândirea lui a evoluat cu timpul și complicata sarcină editorială de a da la data numeroasele sale scrieri nepublicate a făcut mai dificilă înțelegerea evoluției sale.

A spus despre sine (într-o scrisoare adresată unui prieten în 1714, cu doi ani înainte să moară), că învățase multe din tradiția aristotelică, din cea scolastică și din cea platoniciană și că fusese stimulat de descoperirea în adolescență a „modernilor” (filosofii și oamenii de știință ai secolului al XVII-lea), care au condus la opera sa în domeniul matematicii și mecanicii. Cât privește eforturile lui reconciliatoare în domeniul religiei, a dorit să găsească adevărul în toate aceste perspective diferite și, prin aceasta, să „descopere și să unească adevărul îngropat și răspândit” printre ele.

Printre modernii care l-au influențat au fost Descartes și Locke, care i-au stimulat gândirea despre natura fizică, și Hobbes și Spinoza, al căror ateism și materialism l-au tulburat, nu în ultimul rând în legătură cu problema liberului arbitru și a relației lui Dumnezeu cu lumea. A afirmat că raționamentul său s-a întemeiat pe ceea ce a descris ca fiind „două mari principii”: principiul noncontradicției („un enunț nu poate fi adevărat sau fals în același timp și, prin urmare, A este A și nu poate fi non-A”³²²) și principiul „rațiunii suficiente”,³²³ care poate fi exprimat fie ca „nimic nu se întâmplă fără ca să existe un temei”³²⁴, fie ca „orice efect are o cauză”. Primul este un principiu al logicii, al doilea este un principiu al metafizicii. Dar opera sa dovedește atașament și față de alte câteva principii: un alt principiu logic, „principiul identității indiscernabilelor”, un principiu semantic, care afirmă că întregul adevăr este „analitic”, un principiu metafizic, care afirmă că natura este un continuum și un principiu teologic, care susține că tot ceea ce face Dumnezeu este binele suprem.

Principiul „identității indiscernabilelor” spune că „nu pot exista două lucruri care să posede exact aceleași proprietăți și totuși să difere ca număr”; cu alte cuvinte, dacă două lucruri au exact aceleași proprietăți, ele nu sunt două lucruri diferite, ci unul și același lucru. Semnificația principiului devine mai clară când este reformulat astfel: nu există două sau mai multe lucruri distincte care să semene întocmai unul cu altul. Trebuie notat că acest principiu nu este același lucru cu „indiscernabilitatea identicelor”, care este banal de adevărat: când două lucruri presupuse a fi diferite sunt de fapt identice — nu sunt două lucruri, ci doar unul singur — atunci așa-zisele două lucruri nu pot, evident, să fie distincte. Combinarea celor două principii dă „legea lui Leibniz”: x și y sunt identice dacă și numai dacă pentru fiecare proprietate F, x are F dacă și numai dacă y are F.

Principiul analiticității spune că în toate propozițiile afirmative adevărate conceptul exprimat de termenul predicat este deja conținut în conceptul lucrului exprimat de termenul subiect. În filosofia ulterioară, astfel de propoziții au fost denumite „analitice”, pentru că valoarea lor de adevăr poate fi determinată exclusiv prin analiza semnificațiilor termenilor subiect și predicat; un exemplu este „Toți celibatarii sunt bărbați necăsătoriți” sau orice tautologie, precum „Toți bărbații înalți sunt înalți”. Afirmția lui Leibniz despre acest lucru pare imediat chestionabilă, deoarece implică faptul că toate propozițiile aparent empirice nu sunt ceea ce par. Aserțiuni de genul „Paris este capitala Franței” sau „Ploaia cade uneori în Canada”, descrise în filosofia ulterioară ca propoziții „sintetice”, pentru că ele sintetizează sau

unesc în subiect și predicat concepte fără legătură, ar părea să se dovedească a fi analizabile într-un asemenea mod, încât să descoperim că de fapt conceptul de a fi capitala Franței este deja „conținut“ în conceptul de Paris sau că „a cădea în Canada“ este cumva „conținut“ în conceptul de „ploaie“. Dar în realitate Leibniz a avut o justificare diferită și mai profundă a motivelor pentru care a făcut această afirmație, explicată în continuare.

Leibniz își formulează propriul principiu al continuității prin aceea că „natura nu face salturi“; orice schimbare se petrece continuu, printr-o serie de pași intermediari, de la punctul de pornire până la starea finală. Iar „principiul binelui suprem“ spune că tot ceea ce face Dumnezeu este cel mai bine, prin urmare cancerul la copii și faptul că populații întregi dispar în urma cutremurelor este cel mai bun lucru din perspectiva unui plan ultim mai înalt. În felul acesta, Leibniz poate pretinde că această lume profund imperfectă și plină de suferință poate fi „cea mai bună dintre toate lumile posibile“. Pe scurt, argumentează că Dumnezeu este într-un totu bun, așa că nimic din ceea ce se întâmplă nu poate fi lipsit de un scop final bun; și, prin urmare, dacă există multe lucruri care par rele în lume, asta se întâmplă din cauza faptului că lucrurile rele sunt în ultimă instanță bune pentru noi, iar o lume perfectă nu ar fi cea mai bună lume posibilă, fiindcă ea nu ne-ar mai oferi nicio oportunitate, având în vedere liberul nostru arbitru, de a alege să acționăm în feluri care ne aduc fie răsplata, fie pedeapsa divinității.

Prin aceste angajamente teoretice, cu excepția ultimului, toate de mare interes filosofic, Leibniz a elaborat o perspectivă metafizică impresionantă, menită să răspundă la ceea ce el considera a fi întrebarea filosofică fundamentală: Ce există? Ce este acolo? „Consider că noțiunea de substanță este una dintre cheile către adevărata filosofie“, scria el, și a continuat să susțină pe parcursul întregii sale vieți — deși cu schimbări legate de detaliile abordării — că, în ultimă instanță, realitatea este constituită din substanțe simple, entități individuale pe care, creând un termen derivat din prefixul grecesc *mono-*, însemnând „unu“, le-a numit *monade*. Unii dintre filosofi naturii — oamenii de știință — din secolul al XVII-lea inventaseră termenul de „corpuscul“, însemnând „corp mic“, pentru a desemna componentele minuscule ale lucrurilor fizice; alegând să nu le numească atomi, ei nu susțineau caracterul fundamental sau indivizibilitatea acestor particule. Însă Leibniz concepea monadele ca fiind într-adevăr fundamentale pentru realitate, așa cum ne apare ea nouă.

Teoria are ca punct de pornire conceptul de „substanță“ al lui Leibniz. O substanță este un lucru care are un „concept individual complet“, adică este astfel încât conceptul ei conține în sine toate lucrurile ce pot fi spuse despre ea (predicate despre ea). Asta este ceea ce voia să spună atunci când afirma că toate propozițiile sunt analitice: conceptul de predicat din fiecare propoziție afirmativă este conținut în conceptul subiectului. Conceptul acelei substanțe „individualizează“ complet respectiva substanță, adică o marchează în mod unic, diferențiind-o de infinitatea celorlalte substanțe. Întrucât tot ce se poate spune despre o substanță include toate proprietățile ei trecute, prezente și viitoare, singura minte care poate înțelege conceptul ei este mintea lui Dumnezeu.³²⁵ Ideea unui concept care se poate individualiza complet este aceeași cu ideea esenței substanței, pentru că ea este cea care îl face lucrul unic care este.

Există un corolar interesant al acestei idei, și anume că dacă am considera ceea ce știe Dumnezeu despre fiecare suflet individual, atunci, având în vedere că acel suflet va conține „semnele și urmele“ a tot ceea ce este sau va fi adevărat în legătură cu el, împreună cu urmele a orice altceva s-a întâmplat peste tot în univers, Dumnezeu va fi capabil să interpreteze cu ușurință, privind acel unic suflet individual, tot ceea ce se poate spune despre univers în ansamblul său și în toată istoria sa.

Leibniz conchide din principiile pe care le-a stabilit, împreună cu această doctrină, că două substanțe nu pot fi complet identice, dar distincte (acesta este principiul identității indiscernabilelor în acțiune); substanțele respective sunt indivizibile și pentru totdeauna separate ca existente; și că fiecare substanță este o lume completă în sine³²⁶ și „oglindește“ toate celelalte substanțe din propria sa perspectivă unică asupra lor. Ea este, așadar, o entitate similară, „simplă“ în sensul logic de a fi „non-complexă“, și cel mai elementar lucru care există. Aceste substanțe simple sunt monadele.³²⁷



numește „apercepții“³²⁸ Monadele nu pot să apară sau să dispară decât printr-un act explicit de creare sau anihilare din partea lui Dumnezeu. Și totul este compus din monade, ceea ce înseamnă că ele sunt constituenți ai corpurilor; așa că până și o piatră este făcută din monade, ba chiar dintr-o infinitate de monade. Răspunsul la întrebarea „Cum pot nonentitățile spațiale să constituie entități spațiale sau aparent spațiale?“ trimite la natura percepțiilor lor reciproce, acesta este un aspect neclar al doctrinei lui Leibniz, dar dacă ea este cu adevărat o formă de idealism, în care o lume materială spațială este o proiecție a activității mentale și a relațiilor dintre monade, atunci ar putea evita obiecția evidentă. În *Principiile naturii și grației*, Leibniz afirmă că în natură totul este „plin de viață“, asta însemnând că totul este făcut din monade.

În acest moment apare o complicație — se pare că Leibniz ajunge să creadă că monadele conțin ele însele monade, că fiecare este o infinitate de monade; dacă așa stau lucrurile, asta contrazice ideea că fiecare este o substanță simplă și un constituent ultim al ordinii existenței. Descrierea pe care o face modului în care lumea fenomenală — lumea care ne apare nouă — este constituită din lucruri ce se conformează elaboratei sale imagini metafizice a substanțelor este derutant de contradictorie cu ea însăși în feluritele manuscrise și scrisori în care el își expune ideile. Cea mai clară versiune a ei este cea relativ timpurie, din *Disertație metafizică*, în care universul și toate părțile sale componente sunt considerate ca o „emanație“ continuă a lui Dumnezeu³²⁹ care, în omnisciența lui, poate vedea orice unghi și aspect al modului în care universul poate să se înfățișeze. Prin urmare, monadele, ca emanații ale divinității, par a fi cazuri particulare ale acestor perspective, fiecare cu propriul punct de vedere unic asupra restului.

Versiunea lui Leibniz asupra argumentelor tradiționale în favoarea existenței lui Dumnezeu poartă amprenta sa. El acceptă argumentul ontologic, fiind de părere nu doar că ideea unei ființe perfecte trebuie în mod necesar să fie ideea unei ființe existente, dar și că, întrucât această ființă este perfectă, ea nu poate conține în sine nimic negativ, care să contrazică oricare dintre perfecțiunile sale. Leibniz folosește „principiul rațiunii suficiente“ pentru a spune că lucrurile contingente nu pot avea un temel al existenței, care este el însuși contingent, fiindcă acest lucru ar fi insuficient pentru existența lor; și ca atare ele pot exista doar pentru că există o ființă necesară care să servească drept temel suficient pentru existența lor — aceasta fiind Dumnezeu.

Din această imagine deterministă a universului, în care Dumnezeu știe totul chiar și despre viitor, este greu să vezi cum Leibniz ar putea crede că ființele umane au liber arbitru. Iar dacă nu au, unde anume își mai găsesc locul ideile de păcat și de obligație morală? Și totuși, el dorește și are nevoie ca oamenii să aibă liber arbitru, pentru că fără el ar fi imposibil să justifice aranjamentul lucrurilor de către Dumnezeu în lume și, mai ales, prezența suferinței și a răului. Pentru ca răul aparent în lume să fie bun, cel puțin o parte a rațiunii trebuie să fie în așa fel încât să se dovedească formatoare pentru oameni, care își pot câștiga fericirea prin felul în care răspund la ea.

Încercarea lui Leibniz de a face loc liberului arbitru nu este nici clară, nici, pe cât posibil, convingătoare. El spune că oamenii sunt ignoranți cu privire la viitor și că asta este din toate punctele de vedere — și poate chiar din punct de vedere logic — același lucru cu libertatea. Această limitare a capacităților umane merge mai departe de atât, desigur, pentru că noi nu cunoaștem nici măcar o fracțiune din toate predicatele care se aplică lucrurilor din prezent sau din trecut. Așadar, sugerează el, ignoranța este echivalentă cu libertatea.

Încearcă o tactică diferită atunci când spune că ființele inteligente nu sunt limitate de legile „subordonate“ ale universului — genul pe care îl descriem atunci când vorbim despre modul în care lumea fizică, așa cum ne apare ea nouă, funcționează — și, în consecință, ele pot acționa „ca printr-un miracol privat“. Această mișcare nu este chiar neîntemeiată în contextul ideilor sale, căci dacă totul emană de la divinitate — lucru care, cu alte cuvinte și dintr-o

perspectivă diferită, este ceea ce credea Berkeley și ceea ce, într-adevăr, crede în mare măsură teologia, atunci există o modalitate în care s-ar putea afirma că marele miracol al divinității este transferat sau delegat pe căi minuscule către ceva ce emană din ea; chiar dacă asta reintroduce, cu forță sporită, problema cu care toți apărătorii punctelor de vedere teiste trebuie să se confrunte: a face divinitatea autorul suprem al răului.

Opera lui Leibniz a fost atât de mare, geniul său într-atât de exhaustiv, iar ideile sale filosofice neterminate și încă în dezvoltare, încât este greu să faci un rezumat clar al lor. Prin detaliile și tehnicitatea operei sale, el se aseamănă cu filosofii analitici din secolul XX; spre deosebire de ei, a căutat să construiască din detaliile tehnice un sistem; ar fi avut nevoie de mai mult timp pentru a vedea dacă puteau fi elaborate într-o manieră coerentă.

HUME (1711–1776)

Într-o notă autobiografică pe care a descris-o drept „orație funerară”, David Hume scria (despre el) următoarele: „Am fost un om cu un temperament echilibrat, sociabil și vesel, capabil de atașament, tolerant și predispus la o moderație deosebită în ce privește toate pasiunile pe care le-a nutrit. Chiar și dragostea mea pentru faima literară, pasiunea mea dominantă, nu mi-a afectat niciodată temperamentul, în ciuda frecventelor dezamăgiri pe care le-am suferit”.³³⁰ Acest autoportret este ceea ce ne-am aștepta de la cineva care spunea că și-ar fi dorit ca în tinerețe să fi fost încurajat să citească mai degrabă Cicero decât scripturile; și este o imagine confirmată de tot ceea ce au spus alții despre el.

Este totodată autoportretul celui mai important filosof care a scris în limba engleză înainte de secolul XX. Hume a fost considerat cel mai important dintre cei trei empiriști britanici, definitivând ceea ce Locke și Berkeley încercaseră înaintea sa, în manierele lor diferite. Într-adevăr, unii consideră că el a „încheiat” printr-o *reductio ad absurdum* ceea ce empirismul încercase ca epistemologie, arătând — așa cred ei — că acesta se prăbușește în scepticism. După cum o dovedesc paginile ce urmează, cu siguranță nu asta este ceea ce a vrut el să exprime.

Hume s-a născut la Edinburgh, Scoția, într-o familie veche, dar scăpătată și a crescut pe domeniul familiei de la Ninewells, în apropierea graniței cu Anglia. Mama sa i-a recunoscut de timpuriu geniul, așa că, atunci când fratele său mai mare a plecat să studieze la Universitatea din Edinburgh, l-a trimis și pe el. Avea pe atunci doar 11 ani. Era destinat unei cariere în drept, dar a descoperit repede că nu era interesat de altceva decât de „filosofie și învățătură”. A părăsit universitatea la vârsta de 15 ani, fără o diplomă, și s-a dedicat studiului individual. Această decizie a avut trei consecințe majore. La vârsta de aproape 18 ani credea că a descoperit o importantă idee filosofică. În același timp, își pierdea credința religioasă pe care o practica familia sa — unul dintre unchiu lui era predicator în Biserica Scoției — și devenea ateu. Și pentru că studiile sale au fost atât de intense și de substanțiale, a suferit o cădere nervoasă.

Familia lui Hume a considerat că o schimbare de peisaj și de ocupație i-ar fi benefică, așa că l-a trimis la Bristol, în Anglia, să lucreze ca funcționar la biroul unui negustor de zahăr. Acest remediu a eșuat, prin urmare a plecat în Franța să se recupereze și a rămas acolo timp de trei ani. A ales să trăiască la Le Flèche, locul în care se afla celebrul colegiu iezuit unde studiasse Descartes cu doar un secol în urmă. A citit, a dezbătut cu iezuiții și a scris lucrarea sa filosofică majoră, *Tratat asupra naturii omenești*.

Hume s-a întors în Marea Britanie în 1737, cu gândul de a-și găsi un editor pentru cartea scrisă în timpul șederii în Franța. A trebuit să elimine din text câteva secțiuni controversate privind anumite chestiuni religioase — în cele din urmă, acestea au apărut postum, în *Dialoguri asupra religiei naturale* —, înainte ca primele două volume să poată fi tipărite. Ele au apărut anonim în 1739, al treilea volum fiind publicat în 1741. Hume a spus despre *Tratat* că „a fost o lucrare care s-a născut moartă”, fiindcă nimeni nu a remarcat-o. În realitate, unii au făcut-o; chiar și după eliminarea pasajelor controversate, cei care au citit-o și au dat seama imediat că el era un sceptic religios și, ca urmare, s-a iscat „un murmur în rândul fanaticilor”.³³¹

Dezamăgirea provocată de modul în care a fost primită cartea sa — căci, după cum vedem, acolo unde nu a existat dezinteres, a existat dezaprobare — a fost cruntă. A mers atât de departe, încât a scris el însuși o recenzie, la adăpostul anonimatului. Sperase ca aceasta carte să-i asigure o poziție academică; în momentul în care a candidat pentru un post la catedra de filosofie a Universității din Edinburgh, a fost respins. Obținerea unei slujbe devenise o necesitate presantă, așa că a acceptat postul de tutor al fiului unui nobil, doar ca să afle că tânărul era nebun. Apoi a devenit secretar al vărului său, generalul St. Clair, însoțindu-l în misiuni diplomatice în Italia și Austria.

În toți acești ani, a rescris *Tratatul* sub forma a două volume separate, primul acoperind temele epistemologice și psihologice ale Cărilor I și II ale *Tratatului*, iar al doilea, reluând discuția etică din Cartea III. Volumele rezultate sunt cunoscute sub numele de *Cercetare asupra intelectului omenesc* (publicat în 1748) și *Cercetare asupra principiilor moralei* (1751). L-a numit pe acesta din urmă „de departe cea mai bună” dintre toate scrierile sale. Au urmat o colecție de eseuri și prima parte a lucrării *Istoria Angliei*, pentru care resursele și timpul liber i-au fost oferite de un post pe care și-l asigurase în cele din urmă, ca librar al Facultății de Drept din Edinburgh. *Istoria* sa a apărut în șase volume, între 1754 și 1762.

În 1762, i s-a propus poziția de secretar particular al ambasadorului britanic la Paris și curând a fost promovat pe post de secretar al ambasadei, iar în cele din urmă a devenit *chargé d'affaires*, înlocuindu-l pe ambasador. A fost extrem de popular în cercurile pariziene, câștigându-și porecla de „le bon David” în saloanele din capitala Franței, fiind la fel de apreciat pentru plăcerea cu care se bucura de mâncare și de vinul bun, pe cât era de celebru pentru calitățile sale intelectuale și abilitățile sociale. Când s-a întors la Edinburgh, a putut să-și construiască o casă în mondenul și elegantul New Town, unde s-a bucurat de compania „atât a celor studioși, cât și a celor tineri și nepăsători”.³³² A murit de cancer în 1776, întâmpinându-și sfârșitul cu calm și voie bună, spre marea uimire a lui George Boswell, care a venit în mare grabă la căpătâiul său, să vadă cum „marele infidel” avea să înfrunte moartea fără alinarea religiei.

Hume își pregătise din vreme pentru tipar *Dialogurile asupra religiei naturale*, iar lucrarea a apărut la scurt timp după aceea. În plus, el a scris o notiță, „Înștiințare” către editorul său, în care spunea că *Tratatul* era o „operă de tinerețe” și că cele două *Cercetări* conțineau o expunere corectă și completă a ideilor sale filosofice. Această afirmație nu s-a bucurat de asentimentul filosofilor care i-au urmat, pentru care detaliile, interesul și profunzimea *Tratatului* au depășit *Cercetările*. Când Hume le-a publicat pe acestea din urmă, el i-a scris unui prieten: *Addo dum minuo* (Adaug eliminând). Dar îndepărtase mult din miezul argumentului care, în *Tratat*, constituie ceea ce are mai valoros această scriere. Din acest motiv, *Tratatul* este considerat drept cea mai importantă lucrare a sa.

În Cărțile I și II ale *Tratatului* și, în versiunea sa mai accesibilă, prima *Cercetare*, Hume începe abordând aceleași probleme de care se ocupaseră Locke și Berkeley, dar cu diferențe importante. Locke urmărise să ofere o teorie generală a cunoașterii: cunoașterea se ocupă de relațiile dintre idei, iar cunoașterea contingentă sau empirică este efectiv probabilistică. Berkeley oferise un răspuns metafizic la problema epistemologică: natura realității explică modul în care cunoaștem, fiindcă substanța realității este mintea, iar experiența constă în a avea idei. Hume a înțeles că ideile lor depindeau în mod crucial de teoriile lor despre natura minții. În consecință, el a încercat să definească ceea ce am numi astăzi o „psihologie filosofică”, pe care a descris-o ca pe o teorie a naturii umane.

Prin aceasta, demersul său a depășit scopurile fixate de Locke și Berkeley. Ei doriseră să explice cunoașterea și modul în care o obținem; scopul lui Hume a fost să explice cum anume o dezbateră a acelorași întrebări ne spune ceva de mare importanță despre principiile eticii, ceea ce constituie subiectul Cărții a III-a a *Tratatului* și al celei de-a doua *Cercetări*.

Împingerea dezbaterii dincolo de problema cunoașterii însăși a fost făcută posibilă de contextul istoric în care a trăit Hume, și anume de Iluminism. Pe parcursul întregii perioade dintre Antichitatea târzie și începutul epocii moderne — care a debutat în perioada dintre secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, acesta din urmă fiind secolul mării înfloriri a Iluminismului — se discutase foarte puțin despre etică în afara teologiei morale creștine și

aproape deloc despre principiile fundamentale ale eticii. Discuția morală se limita la interpretarea scripturii și a învățăturilor bisericii, iar orice abatere de la doctrina ortodoxă în aceste privințe a fost multă vreme aspru pedepsită. Dar începutul epocii moderne a cunoscut o revenire la genul de dezbateri despre principiile etice care înfloriseră în Antichitate. Principalul motiv l-a constituit pierderea autorității religioase asupra a ceea ce era permis să gândești și să discuți, ceea ce însemna că întrebarea morală sceptică „De ce ar trebui să acționez mai degrabă așa și nu altfel?” putea fi pusă din nou.

Pentru creștinul moralist, răspunsul este „Pentru că așa spune Dumnezeu” și implica sancțiuni: răsplată pentru obediență, pedeapsă pentru nesupunere. Dar nici faptul că cineva spune „Fă asta”, nici perspectiva răsplătirii sau amenințarea pedepsei care să susțină porunca nu reprezintă un motiv să i te supui. Ar fi *prudent* să te supui dacă persoana care da ordinul este îndeajuns de puternică încât să pună în aplicare amenințarea. Dar simplul fapt al unei porunci sau promisiunii ori amenințării nu constituie un motiv logic convingător pentru a te supune. Așadar, indiferent care este baza moralității, ea nu poate fi voința cuiva, nici măcar a unei divinități.

Asta este ceea ce a dus la apariția întrebării lui Hume cu privire la „fundamentele generale ale Moralei, indiferent dacă acestea sunt derivate din Rațiune ori din Sentiment; indiferent dacă ajungem la cunoașterea lor printr-un lanț de argumente și deducții sau printr-un sentiment imediat și un simț mai rafinat; indiferent dacă, precum orice judecată sănătoasă cu privire la adevăr și falsitate, ele ar trebui să însemne același lucru pentru orice ființă rațională inteligentă sau dacă, precum percepția frumuseții și a urâteniei, ele trebuie să se întemeieze în întregime pe structura și constituția speciei umane”. Răspunsul său, bazat pe cercetarea naturii minții, experienței și cunoașterii, este că „fundamentul general al Moralei” rezidă în *sentiment*. Ideile conexe care au generat opoziția față de el au fost negarea faptului că ceea ce oferă fundamentul moralității este fie rațiunea, fie voința unei divinități. Mai multe despre asta în continuare.

Afirmația esențială a lui Hume în teoria ce stă la baza concluziei sale despre moralitate este că o investigație a „operațiilor înțelegerii” — adică a modului în care funcționează mintea — arată că toate credințele noastre fundamentale despre lume, despre noi înșine și despre moralitate se bazează nu pe rațiune, ci pe felul în care natura noastră umană este constituită. De aici titlul operei sale majore, *Tratat asupra naturii omenești*. Argumentul pe care îl aduce în susținerea acestei perspective îl găsim în cele ce urmează.

Mai întâi, Hume își descrie metoda ca „anatomizarea naturii umane într-o manieră regulată, netrăgând alte concluzii decât cele care sunt permise de experiență”. În felul acesta, el se angajează într-o examinare empirică a modului în care mințile și sentimentele noastre funcționează. El considera că face pentru „filosofia morală” ceea ce Newton făcuse pentru „filosofia naturală”; Newton enunțase un principiu, principiul gravitației, ce explică în mare măsură felul în care funcționează universul. Hume oferă unul — principiul „asocierii ideilor” — care este principiul explicativ corespondent pentru lucrările naturii umane, fiindcă, din punctul său de vedere, explică experiența, credința, cauzalitatea, inducția, ideea noastră de sine și limitele rațiunii.

Începând de la zero, cu o încredere austeră doar în ceea ce experimentăm în conștiință și fără a emite niciun fel de ipoteze cu privire la o lume exterioară sau orice altceva, putem observa, spune Hume, că toate percepțiile noastre sunt de două feluri: *impressions* și *ideas*. Ele diferă doar prin gradul lor de vivacitate sau intensitate: impresiile sunt mai vii decât ideile; acestea din urmă sunt copii palide ale impresiilor. Există impresii simple și complexe și idei simple și complexe. Ideile simple sunt copii directe ale impresiilor simple, dar ideile complexe pot fi construite, prin puterea imaginației, din multe impresii simple diferite și din alte idei. Hume spune că și poate imagina un oraș „cu străzi de aur și ziduri de rubine. Deși nu am vazut niciodată așa ceva”.

Să remarcăm afirmația importantă că ideile sunt *copii* ale impresiilor; nu poți avea niciodată o idee care nu a fost mai întâi o impresie. Evident, o „impresie” (ceva *imprimat*) este ceea ce considerăm, în mod normal, ca fiind cauzat de lumea exterioară care apasă asupra organelor noastre de simț sau de presiunea unui sentiment interior în conștiință; dar pentru

că nu avem încă un temei pentru a crede că există o lume exterioară, nu putem vorbi în felul acesta. trebuie să ne limităm doar la experiențele însele. Prin urmare, observăm ca ideile sunt copii mai palide ale impresiilor care le preced; și putem spune că nu suntem îndrituiți să credem ca orice idee este validă, dacă nu rezultă dintr-o impresie care o precedă. Aceasta este constrângerea empiristă.

A doua observație vitală pentru Hume este că fiecare impresie simplă este *atomică*; nu exista conexiuni logice sau necesare între impresii; ele sunt independente și de sine stătătoare. Totuși, ideile simple care apar din aceste impresii se combină în moduri ordonate, ca și cum ar exista „o legătură de unire între ele, un principiu de asociere prin care o idee, în mod firesc, introduce o alta”. Acest principiu de asociere „este o forță blândă, care, în mod obișnuit, predomină... în natură într-o manieră care arată tuturor acele idei simple care sunt cele mai potrivite să fie unite într-una complexă”.

Există trei tipuri de relație de asociere între idei: *asemănare* — dacă ideile sunt similare, ele se vor conecta; *contiguitate în spațiu și timp* — dacă ideile apar adesea împreună, mintea va alergera de la una la alta în mod natural; și *cauză și efect*. Dintre cele trei, aceasta din urmă este de departe cea mai importantă. Asocierea explică de asemenea credința: a crede ceva — să numim „x” ideea despre acest ceva — înseamnă că „x” va apărea în mintea cuiva cu mai multă „forță și vivacitate” decât în mintea cuiva care nu crede în el, ci doar îl gândește în mod neutru. Modalitatea standard în care se petrece acest lucru, spune Hume, este următoarea: o impresie prezentă asociată cu x sau din care provine x împarte ceva din forța și vivacitatea sa cu ideea de x.

Cu cât ideile se pot asocia mai mult, cu atât mințile noastre formează obiceiul de a alergera de la una la alta. Asta explică în bună măsură credința noastră în existența unei conexiuni necesare între cauze și efectele lor; noi credem că cea care „face” efectul să apară este cauza, dar, dacă vom căuta o impresie originară a ideii de „necesitate cauzală”, nu găsim una în conjuncția dintre evenimentul-cauză și evenimentul-efect. În schimb, o găsim în *obiceiul* pe care ni l-am format, de a merge de la ideea de cauză la ideea de efect. Simțim un impuls de a ne mișca de la ideea de cauză la cea de efect și proiectăm asupra lumii această necesitate resimțită. Prin urmare, felul în care mințile noastre sunt construite este cel care ne determină să gândim cauzalitatea așa cum o facem. Iar asta se aplică și credinței noastre că există o lume care ființează independent de experiența noastră: pur și simplu nu ne putem abține să credem în ea. Și se aplică și credinței noastre în fiabilitatea inferenței inductive care, în mare măsură, se bazează pe credința că viitorul va semăna cu trecutul. Suntem pur și simplu construiți pentru a gândi astfel. Nu există dovezi filosofice ale acestor idei; nu le putem stabili prin rațiune.

Contribuția lui Hume la dezbateră începută de Locke cu privire la sine și identitatea de sine constă în a afirma că ideea de „sine” este o simplă conveniență; în realitate, nu există altceva decât cuvântul pe care îl folosim pentru a desemna ceea ce ne imaginăm a fi o singură entitate durabilă. Argumentul său este acela că nu există nicio impresie originară pe care o putem descoperi „căutând în interior” după „sine”; tot ceea ce vom descoperi în timpul unui eventual proces de introspecție este un mănunchi de impresii și idei care se întâmplă să apară împreună într-un anumit moment și care se schimbă în permanență. Considerăm aceste mănunchiuri mutabile drept un sine durabil, fiindcă asocierile între ideile care le constituie ne fac să le interpretăm în acest fel, exact așa cum constituția minților noastre ne face să credem, fără opțiune, într-o lume externă și în cauzalitate. Teoriile lui Hume despre credință și obiceiurile minții bazate pe teoria asocierii ideilor produc aici același rezultat ca și în cazul celorlalte subiecte.

Hume conchide că odată ce înțelegem felul în care funcționează mințile noastre și modul în care asta rezolvă tradiționalele întrebări epistemologice, metafizice și etice ale filosofiei, vom fi de acord cu el asupra unui lucru important, și anume că mințile noastre se implică în două tipuri generale de activitate: compararea ideilor și deducerea faptelor. Relațiile dintre idei sunt înțelese fie prin intuiție, ca atunci când cineva vede că $1 + 1 = 2$, fie prin „demonstrație”, ca atunci când producem o demonstrație matematică. Prin urmare, chestiunile despre „relații între idei” sunt, înainte de toate, limitate la zona matematicii sau

logicii. „Faptele” sunt descoperite prin observații empirice și raționament cauzal și au legătură cu felul în care lucrurile există în lume. Această distincție între „relații între idei” și „fapte” l-a determinat pe Hume să facă o remarcă celebră: „Când parcurgem, pătrunși de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mână orice manual de teologie sau de metafizică, bunăoară, să ne întrebăm: *Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conține el oare vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență?* Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii”.³³³ Această perspectivă a avut o influență puternică asupra pozitivistilor și a filosofiei analitice în general, în secolul XX.

Din afirmația ca nu există dovezi filosofice ale credințelor noastre fundamentale despre cauzalitate și existența independentă a lumii reiese că acest lucru se aplică și judecăților morale. Concluzia lui Hume este că nu există fapte morale obiective „acolo afară”, pe care să le percepem și la care să răspundem; în schimb, ne proiectăm sentimentele asupra lumii. Acest tip de abordare este cunoscută sub numele de subiectivism sau, în versiunea ei de secolul al XVIII-lea, ca „sentimentalism”. Ea spune că ceea ce privim ca bun și rău sunt ceea ce aprobăm și, respectiv, ceea ce nu ne place.

Teoria morală a lui Hume ocupă o poziție importantă în dezbateră despre baza moralității, care, după cum am observat, a apărut dintr-o slăbire a controlului religios asupra gândirii morale. În absența oricărui temei al moralității în poruncile presupus a fi date de o divinitate, Thomas Hobbes și, din motive similare, Bernard Mandeville (în lucrarea sa *Fabula albinelor*, 1714) afirmaseră că cel care guvernează acțiunile oamenilor este interesul propriu și ceea ce înțelegem prin comportament bun se bazează pe un calcul cu privire la beneficiul personal care ar decurge din el (la fel, daunele personale care ar rezulta din comportamentul rău). Au existat două răspunsuri la asta. Unul este perspectiva „raționalistă”, pe atunci adesea asociată cu religia, care spune că rațiunea ne arată cum trebuie să ne purtăm. Celălalt spune că resorturile moralității rezidă în sentimentele umane de bunăvoință și simpatie; acesta este sentimentalismul, respectiv perspectiva pe care a adoptat-o Hume.

Principala obiecție a lui Hume față de moralitatea raționalistă este aceea că a avea un motiv nu este în sine suficient pentru a explica acțiunea. Doar emoția poate face asta. Există un motiv ca eu să învăț altă limbă, dar dacă nu doresc sau nu simt o nevoie să fac asta, nu o voi face. Funcția motivului nu este de a îmboldi, ci de a ghida, odată ce îmboldul s-a produs; el îmi poate spune cum să ating un obiectiv, odată ce sunt motivat să-l ating. „Rațiunea este și trebuie să fie numai sclava pasiunilor și ea nu poate niciodată pretinde să aibă o altă slujbă decât aceea de a le servi și asculta”³³⁴, scria Hume. Prin urmare, întrebarea care trebuie pusă este dacă „dobândim cunoașterea (principiilor morale) printr-un lanț de argumente și prin inducție sau printr-un sentiment imediat și un simț interior mai rafinat; dacă, la fel ca orice judecată sănătoasă a adevărului și falsului, ele vor fi aceleași pentru fiecare ființă inteligentă și rațională sau dacă, precum percepția frumuseții și urâteniei, ele sunt în întregime întemeiate pe țesătura speciei umane.”

Hume a fost de acord cu ideea că oamenii au un simț moral înăscut, care determină ce este categorisit ca bun și rău. Doi dintre susținătorii unei asemenea poziții au fost al treilea conte de Shaftesbury și Francis Hutcheson, pe care Hume îi citează în *Cercetarea* sa, despre acesta din urmă spunând că „ne-a învățat, prin cele mai convingătoare argumente, că moralitatea nu este ceva ce există în natura abstractă a lucrurilor, dar este întru totul legată de sentimentul sau gustul mental al fiecărei ființe particulare, tot așa cum distincțiile între dulce și amar și cald și rece apar din senzația particulară a fiecărui simț sau organ” Susținerea acestui punct de vedere rezumă propria convingere a lui Hume că „prin urmare, percepțiile morale nu trebuie clasificate alături de operațiile intelectului, ci puse laolaltă cu gusturile sau sentimentele”.

Afirmația clasică a lui Hume despre această teorie morală subiectivistă apare în *Tratat* în felul următor: „Luați orice acțiune imorală: uciderea intenționată, de exemplu. Examinați-o în toate luminile ei și vedeți dacă puteți identifica acea chestiune de fapt, sau existență reală, pe care o numiți *viciu*... N-o veți găsi niciodată, până când nu vă îndreptați atenția asupra

propriilor voastre persoane și descoperiți un sentiment de dezaprobare, care se naște în voi, față de acțiunea cu pricina. Acesta este un fapt: dar el este obiectul simțământului, nu al rațiunii“ Ideea cheie aici este cea de „chestiune de fapt sau o existență reală“, prin care Hume înțelege ceva obiectiv în lume, care, prin urmare, există independent de sentimentele umane. Pusa în acești termeni, perspectiva lui Hume este aceea că moralitatea nu este ceva obiectiv în lume, existând în mod independent de alegerile și preferințele private ale cuiva, ci un produs al acestora din urma. Afirmția că nu există fapte morale obiective este, spune Hume, principalul motiv pentru a respinge raționalismul. Acesta suplimentează celălalt argument al său, referitor la faptul că, chiar dacă ar exista într-adevăr fapte morale obiective, simpla recunoaștere a lor nu ar motiva niciodată pe cineva să acționeze mai degrabă într-un fel decât în altul, pentru că acțiunea poate fi determinată doar de emoție. El exprimă această idee într-un mod care, de atunci încoace, a produs multă dezbatere filosofică, susținând ca nu poți deriva o recomandare dintr-o descriere — adică, nu poți deriva o aserțiune care spune că trebuie să faci ceva dintr-o propoziție care descrie un aspect al lumii (sau, după cum este formulat uneori: nu poți să tragi o concluzie „trebuie“ dintr-o premisă „este“).

O obiecție tipică adusă subiectivismului este aceea că transformă judecata morală într-o chestiune arbitrară, dependentă de capriciile individului, ale cărui răspunsuri subiective ar putea diferi foarte mult de ale altora. Dar Hume considera că natura umană este, în general, aceeași pentru toți și că este, fundamental, mărinimoasă. Perspectiva aceasta optimistă presupune că reacțiile morale ar fi larg împărtășite, exact cum sunt și judecățile legate de frumusețe. Desigur, el recunoștea faptul că diferențele de opinie apar atât în sfera eticii, cât și a esteticii, dar le explica susținând că una sau câteva dintre părțile aflate în dezacord trebuie să fie ori insuficient de bine informate ori confuze, ori deficitare în privința simțului lor moral. Comparând simțul moral cu abilitatea în domeniul criticii literare, Hume afirma că ne putem rafina abilitățile de judecători și că putem deveni mai competenți — cu condiția să evităm ceea ce el numea „iluziile superstiției religioase și entuziasmul filosofic“.

Pentru Hume, judecățile noastre morale sunt îndreptate în principal către virtuțile și viciile caracterului uman. În opinia sa, există două tipuri de virtuți, respectiv naturale și „artificiale“, acestea din urmă fiind dependente de convențiile sociale. Virtuțile artificiale constau în conformarea la normele adoptate social și includ justiția, castitatea și îndeplinirea diferitelor tipuri de datorii, de pildă aderarea la legi și acorduri. În timp ce virtuțile artificiale depind de convenții care specifică în mod explicit conținutul lor, virtuțile naturale sunt larg răspândite printre ființele umane, pentru că, așa cum o sugerează însăși denumirea lor, ele sunt parte a zestrei umane înnăscute. Virtuțile naturale includ prietenia, fidelitatea, generozitatea, curajul, mila, corectitudinea, răbdarea, optimismul, perseverența, prudența și bunătatea, iar Hume a considerat că ele includ și virtuți precum cele ale bunătății, curățeniei, bunului gust, dar și calitatea de a fi îndeajuns de „agreabil și chipeș“ încât să ajungi „o persoană plăcută și demnă de iubire“.

Aceste ultime „virtuți“ atrag criticile pe temeiul că ele nu depind de o voință individuală. Cineva nu poate alege să fie sau să nu fie chipeș și s-ar putea chiar să nu stea în puterea omului să fie încântător, spiritual și, în general, o companie plăcută. Și atunci, întreabă criticul, cum pot fi acestea virtuți? Cu toate astea, este clar ce a intenționat Hume: el considera că a fi un bun companion și a fi plăcut în societate s-ar număra printre bunurile de preț ale omenirii și vedea ca pe o virtute capacitatea unui individ de a poseda — și chiar cultiva — calitățile cerute. Cineva s-ar putea să nu fie chipeș, ar spune Hume, dar poate încerca, și chiar cu succes, să fie prezentabil și curat.

În mod semnificativ, Hume declara într-o scrisoare către Francis Hutcheson că autorul sau favorit pe tema moralității e Cicero. În aceeași scrisoare, își amintea că în copilărie fusese pus să studieze un mic tratat protestant intitulat *The Whole Duty of Man*, o lectură obligatorie pentru școlarii vremii; și i-a mărturisit lui Hutcheson că până și la vârsta aceea respinsese perspectiva religioasă. Contrastul între ideile ciceroniene și cele creștine l-a învățat că virtuțile sunt ceea ce aduce plăcere posesorilor lor și celorlalți sau sunt cu adevărat utile în promovarea prieteniei, în timp ce „celibatul, postul, penitența, mortificarea, negarea de sine, umilința,

tăcerea, singurătatea și întreaga suită de virtuți călugărești“ sunt, spunea el, oribile: „ele stupefiază intelectul și împietresc inima, întunecă imaginația și acresc temperamentul“.

Din asta și din lista de virtuți pe care a alcătuit-o se poate desprinde ușor concepția lui Hume despre ce înseamnă o viață bună. Viziunea aceasta a început să i se dezvolte devreme; într-o scrisoare compusă la vârsta de 23 de ani, spunea următoarele: „Am citit multe cărți despre moralitate, autori precum Cicero, Seneca și Plutarh și, fiind fascinat de frumoasele lor reprezentări ale virtuții și filosofiei, am încercat să-mi îmbunătățesc temperamentul și voința, laolaltă cu rațiunea și înțelegerea. Mi-am fortificat încontinuu spiritul cu reflecții împotriva morții, sărăciei și rușinii și a tuturor celorlalte calamități ale vieții“. Stoicismul care reprezintă o parte a acestei perspective timpurii nu a supraviețuit în întregime în opera de maturitate a lui Hume; autonegarea și autodisciplinarea au făcut loc unei înclinații mai vesele către virtuțile „sociale“. Iar Hume a practicat ceea ce a predicat, binemeritând porecla de „*le bon David*“.

La fel ca alți gânditori ai Iluminismului, Hume a fost ferm convins că filosofia — aici în sensul generalizat de cercetare și reflecție — aparține lumii în general și nu doar mediului academic sau studiului savant. „Marele defect al ultimei epoci“, scria el, având în vedere epoca filosofilor scolastici, căreia îi pusese capăt Renașterea, a fost că ea i-a separat „pe învățați de lumea socială“; ca urmare, aceasta din urmă a pierdut mult, în timp ce învățații „pierduseră la fel de mult, închiși fiind în colegii și celule“. Rezultatul a fost că filosofia a devenit „la fel de himerică în concluziile sale, pe cât era de neinteligibilă în stilul și modul ei de livrare“. Motivul era că savanții pierduseră legătura cu lumea; ei „nu au consultat niciodată experiența în niciunul dintre raționamentele lor, nici nu au căutat acea experiență care nu se găsește decât în viața comună și conversația de zi cu zi“. Însă Hume s-a bucurat că în epoca sa oamenii de litere și oamenii obișnuiți conversau din nou — printre altele, reluând dezbaterea despre viața bună, așa cum se întâmplase cândva, la umbra măslinilor din Atena antică.

ROUSSEAU (1712–1778)

Cei care cred că viețile personale ale gânditorilor sunt irelevante pentru o evaluare a operei acestora pot cita în sprijinul lor exemplul lui Jean-Jacques Rousseau. Asta pentru că, în anumite privințe, comportamentul lui Rousseau a fost profund incompatibil cu ideile pe care le exprima. De exemplu, în *Emile, sau despre educație*, el avansează o teorie a educației care dovedește multă simpatie față de copil, începând cu critica practicii de a înfășa strâns bebelușii, în loc să-i lase să se miște liber și continuând cu apostrofarea severă a mamelor care își încredințau copiii doicilor. Numai că, în momentul când s-a născut fiecare dintre cei cinci copii ai săi, el i-a abandonat pe treptele Casei copiilor găsiți din Paris. În aceeași manieră, a fost elocvent în susținerea relațiilor umane naturale și deschise, dar s-a comportat cu o suspiciune paranoică față de oamenii care au încercat să-l ajute — o situație frecventă, dat fiind faptul că viața sa a fost adeseori una agitată.

Rousseau s-a născut la Geneva și s-a simțit mereu mândru că era cetățean genevez. Mama sa a murit la doar câteva zile după nașterea lui și, pe când avea zece ani, tatăl său, un ceasornicar, i a lăsat pe el și pe fratele lui în grija unui unchi. A lucrat ca servitor și secretar în diverse părți ale Franței și Italiei și, pentru o vreme, s-a bucurat de patronajul unei nobile din Savoia, Françoise-Louise de Warens, care l-a ajutat să primească o educație și care, când tânărul a împlinit 20 de ani, l-a luat ca amant. În perioada în care a locuit în casa ei, a învățat să cânte la diverse instrumente și să compună; mai târziu, a avut oarecare succes ca compozitor.

Madame de Warens a aranjat ca Rousseau să facă parte din suita ambasadorului francez la Veneția, dar lui nu i a plăcut slujba și a plecat în schimb la Paris. Nu cu mult înainte de a ajunge acolo, trimisese la Académie des Sciences o schemă inovativă de notație muzicală, care însă nu s-a bucurat de succes. După sosirea la Paris, cariera sa a evoluat rapid. A întâlnit-o pe Thérèse Levasseur, care a devenit tovarășa sa pentru întreaga viață și mama copiilor pe care i a dat spre adopție. L-a întâlnit pe Denis Diderot, editor principal al celebrei *Encyclopedie*, marele proiect al Iluminismului. Au devenit prieteni, angajându-se zilnic în conversații

aprinse. Diderot l-a introdus în lumea intelectuală a Parisului, iar Rousseau a scris câteva articole despre muzică pentru *Encyclopédie*. Asta i-a facilitat ulterior primirea de noi sarcini, printre ele numărându-se și articolul care a dus la conturarea reputației lui Rousseau, cel despre economia politică.

Însa renumele său a fost desăvârșit de excepționalul eseu pe care l-a scris pentru Académie de Dijon, pornit de la întrebarea dacă artele și științele contribuieră la îmbunătățirea morala a omenirii. Răspunsul lui Rousseau, contrar premiselor pe care se întemeiasă proiectul *Encyclopédie* și contrar Iluminismului pe care aceasta îl promova, a fost „Nu“ Regele Ludovic al XV-lea, care îl admira, i-a oferit ca recompensă pentru eseu o pensie; Rousseau a refuzat-o.

În 1754, Rousseau s-a întors la Geneva și a început să scrie seria de lucrări pe care se bazează faima sa ulterioară. Prima a fost *Discurs asupra inegalității*, o dezvoltare a eseului compus pentru Dijon. În el, urmând direcția lui Hobbes și Locke, postulează ideea unei stări a naturii și afirmă ca proprietatea este o sursă de inegalitate socială și economică: „Primul om care, împrejmuiind un teren, s-a încumetat să spună *Acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile”.³³⁵ Teoria naturii umane pe care o postulează se bazează pe ideea că „omul natural” este în mod benign interesat de propria bunăstare, este din fire plin de compasiune și are nevoie doar „de hrană, o femeie și somn” pentru a fi fericit. Deși nu el a inventat sintagma „nobilul sălbatic”, ea captează viziunea sa despre „morală necoruptă” a oamenilor în starea lor naturală, pe care o privea ca ocupând un punct important în dezvoltarea umană, între natura brutală a animalelor și natura decadentă a umanității „civilizate”.

Cartea care l-a făcut pe Rousseau celebru și admirat în toată Europa a fost romanul său *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, prezentată ca o serie de scrisori între doi îndrăgostiți trăind în frumusețea naturală rafinată a peisajului din Alpi. A fost publicat în 1761. Așa cum sugerează subtitlul, modelul său a fost corespondența dintre îndrăgostiții medievali Abelard și Héloïse. A fost un bestseller uriaș și a stârnit o furtună de emoții printre cititorii ei, care au relatat despre crize de plâns cu suspine, oftat și suferință, mai ales legate de moartea profund impresionantă a eroinei Julie, la final. Romanul a dat cultului „sensibilității” din secolul al XVIII-lea un imbold important și a făcut același lucru pentru industria incipientă a turismului în regiunea Alpilor.

În 1762, Rousseau a publicat două cărți, *Contractul social* și *Emile, sau despre educație*. Prima se deschide cu celebra propoziție „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri”.³³⁶ A doua conține o secțiune intitulată „Profesiunea unui vicar savoiard”, care prezintă o apărare unitariană a credinței religioase, contrară teologiilor trinitariene atât ale confesiunii catolice, cât și ale confesiunilor protestante importante. (Unitarianismul susține că Dumnezeu este o singură persoană și că Iisus nu a fost Dumnezeu, ci om; teologia catolică și majoritatea teologiilor protestante susțin că Dumnezeu este „trei persoane într-una”: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.) Acest lucru în sine ar fi fost suficient să-l bage în bucluc, dar el a adăugat și ideea că toate religiile sunt la fel de meritorii și că nu există lucruri precum păcatul originar sau revelația divină.

Ideea a ceea ce este „natural” pentru natura umană stă la baza teoriei educației pe care a postulat-o. În *Emile* afirma că stadiile educației unui copil ar trebui să reflecte stadiile evoluției umane, începând cu starea naturală nerestricționată, copilăria timpurie, și continuând cu intrarea graduală în relațiile economice și sociale ale vieții.

Aceste două cărți au provocat numeroase controverse. Ele au reprezentat o îndepărtare de materialismul și empirismul unor gânditori iluminiști, precum Diderot, d'Alembert și d'Holbach care, ca urmare, s-au opus lui Rousseau; el și Diderot au încetat să mai fie prieteni. Teologii și autoritățile laice care îi susțineau s-au inflammat chiar mai mult. În consecință, cărțile lui au fost interzise, la fel și el; nici autoritățile franceze, nici cele elvețiene nu i-au permis șederea în țările lor. Voltaire s-a oferit să-l adăpostească, la fel și Frederic cel Mare al Prusiei, care, după ce a citit *Julie* și *Emile*, a afirmat: „Cred că bietul Rousseau și-a greșit vocația; el ar fi trebuit să fie pustnic, un părinte al pustiei, celebrat pentru austeritatea și flagelările lui”. Și a adăugat: „Trag concluzia că moravurile lui Rousseau sunt la fel de pure pe cât este de illogică mintea lui”.

În schimb, Rousseau a acceptat invitația lui David Hume de a merge în Anglia. La început a fost omagiat acolo ca o celebritate, dar, când sorții s-au întors împotriva lui și înclinația sa către paranoia a fost amplificată de o farsă pe care i-o făcuse Horace Walpole, a izbucnit o ceartă publică, iar el și Thérèse au părăsit precipitat Anglia.

În ultimii ani de viață, Rousseau s-a dedicat botanicii și scrierii unor autojustificări și defense, inclusiv a faimoaselor sale *Confesiuni*, prima autobiografie de acest gen. A murit în urma unui infarct, în vara anului 1778, la vârsta de 66 de ani, lăsând neterminată ultima sa lucrare, *Visarile unui hoinar singuratic*, în care mărturisea că, deși se simțea izgonit din societate, găsise totuși „seninătatea, liniștea, pacea și chiar fericirea”.

Cea mai importantă contribuție a lui Rousseau la filosofie este teoria sa politică. Principalul text în care a fost expusă este *Contractul social*, deși discursurile *Despre originea inegalității* și *Despre economia politică*, printre altele, amplifică și clarifică doctrinele lui.

În *Contractul social*, Rousseau încearcă să ofere o rezolvare a problemei pe care o descrisese la sfârșitul *Discursului asupra inegalității*. Acolo spunea că rezultatul ieșirii omenirii din starea naturală este o dependență inevitabilă, dar generată de inegalitate, a oamenilor unii de alții, deoarece nu mai sunt capabili să-și împlinească propriile nevoi. Însă această autoritate nu face decât să instituționalizeze și să întărească inegalitatea pe care a generat-o dependența reciprocă, conferindu-i forța unei legi. Un astfel de aranjament i-ar favoriza pe cei bogați și puternici, prin aceasta expunându-i exploatarea pe cei săraci și lipsiți de putere. În *Contractul social*, Rousseau a căutat să schițeze o modalitate prin care beneficiile vieții sociale ar putea fi disponibile în conformitate cu libertatea individuală. Conceptul-cheie pus în scopul argumentației sale este „voința generală”.

Ce înțelegea Rousseau prin „voința generală” este neclar și poate fi decodat în moduri foarte diferite. Cele două interpretări acceptate cel mai frecvent sunt, prima, că voința generală este „voința poporului”, așa cum este aceasta înțeleasă în sensul democratic al unui consens al tuturor celor care ajung împreună la un acord. A doua este o noțiune mai abstractă, ceva asemănător unui scop sau interes comun conceput în mod transcendental, care există separat de preferințele reale ale unui individ dat. Ambele interpretări pot fi susținute de ceea ce scrie Rousseau, deși textul său pare să o favorizeze pe cea de-a doua: „Există deseori o mare deosebire între voința tuturor și voința generală; una are în vedere numai interesul comun; cealaltă are în vedere interesul privat și nu este decât o sumă de voințe particulare: scoateți însă din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc și nu va rămâne ca sumă a diferențelor decât voința generală”.³³⁷

Ambele interpretări ale „voinței generale” sunt compatibile cu ideea ulterioară că aceasta este o idealizare și, ca atare, un ideal pe care niciun stat nu-l întruchipează efectiv — ceea ce înseamnă, dacă asta este ceea ce voia să spună Rousseau, că niciun stat nu are legitimitate politică reală.

Indiferent dacă asta este o aluzie sau nu, Rousseau concepe „voința generală” ca urmărind mereu binele fiecăruia și al tuturor împreună, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi niciodată în conflict cu binele unui individ. Aceasta oferă un mijloc de reconciliere a existenței statului cu libertatea ca valoare socială și politică. Statul legitim este unul care întruchipează voința generală, prin urmare, a fi liber înseamnă a fi obedient față de voința generală. Rousseau vorbește despre cerința de a te supune voinței generale ca despre a fi „forțat să fii liber”. Aspectul paradoxal al acestei idei se diminuează atunci când observăm că Rousseau pune în contrast genul de libertate experimentată în starea naturală — „libertatea naturală” — cu cea de care cineva se bucură într-o stare legitimă — „libertatea civilă”. Cea dintâi este permisiunea deplină de a face cum vreau, dar asta înseamnă că sunt vulnerabil la a cădea pradă permisiunii altora de a-mi face rău. În contrast, în „libertatea civilă” sunt protejat de legi care exprimă voința generală și sunt, prin urmare, sigur de viața și proprietatea mea.³³⁸

O idee care anticipează vederile lui Kant este afirmația lui Rousseau că în societatea civilă oamenii au „libertate morală”, fiindcă se supun legilor morale pe care și le-au impus.³³⁹ Introducerea acestei idei mai adaugă un gen de libertate repertoriului de libertăți pe care le identifica Rousseau; dar o posibilitate este că ideea de libertate civilă ca supunere față de

voința generală se apropie întrucâtva de ideea de autonomie morală, în sensul că participarea cuiva din proprie voință la voința generală îl transformă pe acesta în creator al legilor inclusiv al legilor morale conform cărora trăiește.

Poate că este relevant să cităm perspectiva asupra chestiunii libertății oferita de discursul „vicarului savoiard” în *Emile*. Vicarul din povestea amintită, caterisit în urma unui scandal sexual și trecând apoi printr-o criză personală, face o analiză, în maniera lui Descartes, a tuturor credințelor sale, pentru a vedea dacă știe cu certitudine ceva. Un lucru de care își dă seama că este sigur e tocmai acela că e o ființă care dispune de liber arbitru, nefiind supusa legilor fizice ale cauzalității, ci complet liberă să aleagă și să acționeze după cum dorește. Dacă înțelegem această concepție a libertății ca fiind ceea ce voia să spună Rousseau în *Contractul social*, unde libertatea constă în supunere față de voința generală, atunci concluzia este că voința generală e ceva ce, conștient sau nu, individul dorește cu adevărat. Cât privește ideea de „libertate morală”, actul de supunere la voința generală este prin urmare un act de autonomie.

Rousseau respingea atât ideile despre ceea ce ar putea fi numită acum „democrație reprezentativă”, cu o legislatură aleasă, cât și ideea, mai hobbesiană, a unui individ sau a unui corp suveran ales ori numit de către popor. El credea că asemenea aranjamente implicau o alienare a autoguvernării cuiva și, prin aceasta, o formă de sclavie. Perspectiva sa ridică problema că majoritatea societăților sunt prea numeroase pentru a fi capabile să se guverneze printr-o adunare într-un loc echivalent cu *agora* grecească, așa că acest lucru pare nerealist. Unii comentatori sugerează că Rousseau a vrut să facă distincția între *suveranul* unui stat și *guvernul* statului, unde acesta din urmă este corpul care îndeplinește voința celui dintâi. Așadar, poporul este suveran, iar administratorii voinței sale nu au putere asupra lui, ci i se supun.

Rousseau a fost însă un pesimist în privința politicii; oarecum justificat, el a bănuț că guvernele aveau să ajungă destul de curând să-și exercite puterea asupra oamenilor, mai degrabă decât să li se supună. Justificarea este oferită de istorie, inclusiv de istoria democrațiilor reprezentative ce au apărut după epoca sa.

Prin opiniile sale asupra religiei, așa cum sunt exprimate atât în *Emile*, cât și în *Contractul social*, Rousseau și-a înfuriat contemporanii, însă un aspect al lor a fost nevoia de toleranță și promovarea unei „religii civice” care, promovând credința într-o divinitate și o viață de apoi în care sunt așteptate răsplata și pedeapsa, ar constitui o asigurare în privința faptului că oamenii se vor comporta bine. El a avut o perspectivă convențională asupra femeilor; sunt ajutoare pentru bărbați și trebuie să li se supună. Bărbații nu au nevoie de femei, spune el în *Emile*, dar le doresc, pe când femeile îi doresc pe bărbați și au nevoie de ei. Adaugă și că femeile sunt mai inteligente și mai practice decât bărbații; statutul lor inferior pare a fi justificat de faptul că sunt mai slabe din punct de vedere fizic decât bărbații.

Dacă e să judecăm această ultimă idee, opinia lui Frederic cel Mare al Prusiei despre Rousseau pare, ca să fim generoși, destul de corectă.

KANT (1724–1804)

Iată o afirmație pe care puțini dintre aceia care au cunoștințe de filosofie o vor contesta: cele mai mari trei figuri din istoria filosofiei occidentale sunt Platon, Aristotel și Kant. Alte figuri joacă și ele un rol foarte important în istorie, nu în ultimul rând datorită influenței pe care au exercitat-o asupra celor care au venit după ei; dar afirmația că aceste trei nume se ridică deasupra celorlalte este dincolo de orice îndoială. Ceea ce îi individualizează este puterea lor intelectuală, pătrunderea lor în cele mai profunde zone ale unor probleme dificile și amploarea contribuțiilor lor. Fiecare dintre ei a creat concepte și vocabulare noi pentru explorarea întrebărilor fundamentale ale metafizicii, epistemologiei și eticii, ca să nu mai vorbim de psihologie și de teoria socială și politică. Fiecare dintre ei, așadar, a schimbat și a îmbogățit felul cum gândește omenirea.

Dacă Immanuel Kant ar fi murit la vârsta de 50 de ani, este posibil ca noi să nu fi auzit niciodată de el. În sensul proverbului chinezesc: „Orhideea se teme de cântecul păsării

croitor, însă crizantema supraviețuiește frigului toamnei“, el este o crizantemă, o floare care se deschide târziu. (Orhideele înfloresc primăvara, iar în momentul în care cântecul păsării croitor vestește începutul verii pe câmpiile din nordul Chinei, vremea lor a trecut; dar crizantema rezistă.) Într-adevăr, majoritatea lucrurilor au venit târziu în viața lui Kant; nu a avut un post academic remunerat până la vârsta de 46 de ani. Abia după aceea, când a fost în sfârșit capabil să renunțe la prelegerile pentru care era plătit în funcție de numărul de studenți pe care îi putea atrage — ceea ce însemna că era nevoit să susțină conferințe pe o gamă largă de subiecte, suficient de incitante pentru a stârni interesul — a putut să se concentreze asupra scrierii marilor sale lucrări: *Critica rațiunii pure* (1781), *Prolegomene la orice metafizică viitoare* (1783), *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), *Critica rațiunii practice* (1788) și *Critica facultății de judecare* (1790).

După ce a fost publicată prima *Critică*, pentru o scurtă perioadă de timp, nimeni nu a părut să o remarce, pentru că este o lucrare provocatoare și era nevoie de efort pentru ca semnificația și implicațiile ei să fie înțelese. Complexitatea ideilor sale, stilul său literar întortocheat — ba chiar modest — și noua terminologie pe care a inventat-o pentru a-și transmite ideile păreau a fi o barieră permanentă pentru aprecierea operei sale. Dar apoi *Critica rațiunii pure* a fost înțeleasă și Kant a devenit celebru. Au existat din când în când celebrități filosofice (ne gândim la Bertrand Russell și Jean-Paul Sartre, ca exemple mai recente), dar Kant a fost un adevărat fenomen. Numărul de vizitatori ai casei sale a devenit o asemenea pacoste pentru el, încât s-a limitat să apară în ușa biroului său doar câteva momente pe zi, pentru a-i saluta, făcându-le cu mâna înainte de a se retrage din nou în intimitate, asemenea unui cap încoronat. Într-o zi, un vizitator, un oarecare profesor Reuss, căruia un servitor îi refuzase intrarea, a încercat să intre cu forța în biroul lui Kant, exclamând: „Am călătorit 160 de mile să-l văd și să vorbesc cu Profesorul Kant“ — aproape o săptămână de drum greu, la vremea aceea. Curând, ideile lui Kant aveau să fie predate în majoritatea universităților germane și cei mai mulți dintre profesori au devenit kantieni.

Reputația lui Kant a depășit granițele Germaniei — poetul Coleridge s-a dus în Germania cu scopul de a învăța despre „filosofia critică“ —, dar pentru înțelegerea ideilor sale a fost nevoie de mai mult timp. O recunoaștere profundă a lui Kant a apărut în spațiul englez abia odată cu lucrarea lui G. H. Lewes, *Biographical History of Philosophy* (1846). De fapt, primul traducător în limba engleză a lui Kant a fost un adolescent scoțian pe nume John Meikeljohn, un copil-minune al limbilor străine, dar nici pe departe pregătit să traducă *Critica* într-o formulă inteligibilă. Versiunea sa practic de neînțeles a fost publicată în 1855. Când, în cele din urmă, a fost realizată o traducere bună de către Norman Kemp-Smith, în 1929 — multă vreme după aceea ea a fost textul standard în engleză —, aceasta a fost (relativ vorbind) atât de clară, încât studenții germani preferau s-o folosească mai degrabă pe aceasta, decât să citească originalul.

Kant s-a născut la Königsberg, în Prusia Orientală, în 1724. Familia sa era de origine scoțiană, un lucru interesant, având în vedere remarca lui Kant: „cea care m-a trezit mai întâi... din somnul dogmatic“³⁴⁰ a fost lectura *Cercetării asupra intelectului omenesc* a lui Hume. Tatăl său era șelar și ambii părinți erau membri ai bisericii pietiste, o sectă protestantă introspectivă. A fost educat la Collegium Fredericianum înainte de intra la Universitatea din Königsberg, unde a studiat filosofie, fizică, matematică și teologie. În timpul facultății și mulți ani după aceea, s-a întreținut dând lecții private, printre altele ținându-le ofițerilor militari prelegeri despre știința fortificațiilor. A devenit de asemenea *Privatdozent* la universitate — profesor nesalariat, dependent de taxele pe care le plăteau studenții dacă urmau cursurile oferite de el. A fost uneori atât de strâmtorat, încât a trebuit să-și vândă cărțile pentru a-și plăti chiria.

Kant a fost polimatic, nu doar conferențind pe o gamă largă de subiecte, de la matematică la astronomie via fizică, geografie, psihologie, antropologie, drept natural și filosofie, ci și având totodată propria contribuție la acestea: în astronomie, a anticipat descoperirea planetei Uranus, după cum recunoștea Sir John Herschel, și figurează în teoria Kant Laplace a originilor universului, bazată pe aplicarea principiilor lui Newton.

După cum o sugerează ascendența lui Kant, Königsbergul era un oraș cu relații comerciale extinse în zona Mării Baltice și dincolo de ea, un oraș populat de multe grupuri de minorități, printre care și o comunitate britanică rezidentă. Doi dintre cei mai apropiați prieteni ai lui Kant au fost oameni de afaceri englezi, J. Green și R. Motherby. Ei reprezentau o tradiție cosmopolită la Königsberg, care dura de câteva secole, după cum dovedește faptul că, încă de pe vremea lui Shakespeare, companiile de teatru englezești mergeau în turnee acolo și în alte zone din Prusia, Polonia și Statele Baltice.

Kant știa engleza, franceza și limbile clasice și citea masiv în toate. A fost un celibatar celebru pentru strictețea obiceiurilor sale, începându-și, de exemplu, în fiecare zi plimbarea la ora patru după amiaza cu o asemenea precizie, încât concetățenii săi spuneau că era mai exact decât ceasul catedralei. O singură dată și-a întrerupt rutina, înainte de a fi obligat să o sisteze din cauza vârstei înaintate; acest lucru s-a întâmplat atunci când a primit un exemplar din *Emile* al lui Rousseau și nu a putut să-l mai lase din mână. În casa lui nu a existat decât un singur tablou, agățat pe un perete: un portret al lui Rousseau. Ceilalți eroi intelectuali ai lui au fost autorii antici Horațiu și Virgiliu și modernii Milton, Pope și Hume.

Când a devenit celebru, i s-au oferit posturi de profesor la alte universități, dar nu a vrut să plece din Königsberg. Într-adevăr, nu va părăsi orașul niciodată. Spunea că, întrucât lumea venea la Königsberg, el putea să călătorească fără să mai iasă din casă. În ultimii ani ai vieții, după perioada de eforturi intelectuale intense în care a scris marile sale opere filosofice, starea lui de sănătate fizică și mentală s-a deteriorat mult. Era atât de slab, încât avea dureri când stătea așezat, pentru că niciun pic de carne nu mai proteja oasele de scaun. Avea aproape 80 de ani când a murit, fiind îngrijit până în ultima clipă de credinciosul său servitor, Martin Lampe.³⁴¹

Argumentul din *Critica rațiunii pure* este fundamental pentru perspectiva filosofică matură a lui Kant și, pentru a-l înțelege, trebuie să acceptăm, în primul rând, că termenul „metafizic”, în sensul folosit de Kant, se referă la ceea ce noi numim astăzi „filosofie” (în epoca lui, „filosofie” însemna în principal ceea ce noi numim acum „știință”) și, în al doilea rând, că în centrul filosofiei, așa cum era ea concepută pe atunci, se afla epistemologia, întrebarea despre cum și ce cunoaștem. Mai precis: preocuparea principală a filosofiei, așa cum o vedea Kant — și, de altfel, așa cum se vedea ea însăși în tradiția lui Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley și Hume, aceștia fiind filosofi pe care Kant îi citează în mod explicit —, era epistemologia legată de întrebarea „Ce există?”, dat fiind că „a cunoaște” este „cunoaștere a sau despre” ceva, așa că este important să fie clară cu privire la natura a „ceva” ce constituie obiectul cunoașterii. În limbajul actual, întrebările despre ceea ce există (fie în general, fie într-un anumit domeniu) sunt etichetate ca „metafizice” sau „ontologice” și, ca atare, folosirea de către Kant a termenului „metafizică” în sensul secolului al XVIII-lea l-ar putea face pe un cititor neavizat să creadă că este vorba despre „ceea ce există”, prin aceasta nerecunoscând că întrebarea lui fundamentală era, în schimb: „Ce și cum, și cât de mult cunoaștem?” Prin urmare, acum am descris subiectul *Criticii rațiunii pure* ca fiind „epistemologie cu oarece metafizică atașată”.

Având în minte acest lucru, putem identifica scopul lui Kant. Să ne amintim conflictul de opinie dintre empiriști și raționaliști pe terenul epistemologiei, primii afirmând că originea cunoașterii rezidă în experiența senzorială, ultimii susținând că rațiunea este singura cale sigură către cunoaștere. În terminologia tehnică a filosofiei, cunoașterea derivată din experiență este numită cunoaștere *a posteriori*, respectiv „după experiență”, în timp ce cunoașterea derivată din rațiune este numită cunoaștere *a priori*, însemnând literalmente „înainte de experiență”, dar înțeleasă ca însemnând „independentă de experiență”. Începând de la Platon, ambiției raționaliste de a ajunge la o anumită cunoaștere prin metode *a priori* de raționare, adică printr-un efort de gândire și prin inferență, i se opusesse pretenția empiristă potrivit căreia cunoașterea adevărată a lumii poate fi asigurată doar prin metodele *a posteriori* ale observației și experimentului.

Matematica era citată de raționaliști ca o paradigmă a cunoașterii *a priori*, în timp ce empiriștii din cele două secole de dinaintea lui Kant puteau indica progresele științifice făcute posibile de o investigație *a posteriori*. După cum remarcam în legătură cu Locke, era o

mişcare tipic raționalistă să susții că baza cunoașterii rezidă în ideile sau principiile înnăscute, în timp ce empiriștii afirmau (așa cum făcea Locke însuși) că mintea este o foaie albă (*tabula rasa*) pe care scrie experiența.³⁴² Kant a fost frapat de afirmația lui Hume, conform căreia noi credem în existența unei conexiuni necesare între o cauză și efectul ei nu pentru că observăm empiric un asemenea lucru și nici pentru că putem deriva printr-un raționament *a posteriori* că trebuie să existe un astfel de lucru, ci *datorită modului în care funcționează mințile noastre*. Potrivit lui Hume, formăm obiceiuri mentale de a conecta idei, în așa fel încât impresia sau ideea *x* face ca mintea noastră să treacă la ideea *y* cu o asemenea frecvență și cu un sentiment atât de acut al inevitabilului, încât proiectăm acel sentiment al inevitabilului asupra relației dintre ideile *x* și *y*, provocând în noi ideea suplimentară a unei conexiuni necesare între ele și proiectând ulterior această conexiune necesară între perechi de evenimente unite de regulă în lume. Ceea ce l-a frapat pe Kant a fost sintagma folosită de Hume: „modul în care funcționează mințile noastre” – și nu doar cauzalitatea și problema înrudită a inferenței inductive, ci și credința noastră că o lume există independent de experiența noastră și că fiecare dintre noi este un sine durabil.

Ideea exprimată de „modul în care funcționează mințile noastre” a fost revelația care l-a făcut pe Kant să dezvolte o teorie a cunoașterii în interiorul căreia este reconciliată abordarea raționalistă cu cea empiristă. În esență, viziunea lui este aceea că mintea noastră gestionează datele care vin din experiența senzorială în așa fel încât să organizeze și să interpreteze acele date, rezultatul fiind lumea așa cum ne apare nouă. Mintea proiectează asupra datelor un aparat de concepte *a priori*, mariajul de date și concepte rezultat constituind astfel lumea experienței. Să luăm un exemplu simplu: felul în care se fac biscuiții. Se amestecă făina și apa, apoi aluatul este întins și sunt tăiate în el forme de biscuiți, pentru a crea diferite figuri, de pildă cercuri și stelute. În mod analog, facultatea minții care procesează datele senzoriale ce vin din exterior — datele văzului, auzului și restul — acționează ca un set de forme de biscuiți, impunând ordine și structură asupra datelor brute. Kant numește facultatea minții care are această funcție organizatoare „înțelegere” sau intelect și o descrie ca fiind constituită dintr-un set de concepte foarte generale, pe care ea îl aplică la datele produse prin simțuri și, organizându-le, creează astfel experiența. Pentru a desemna datele senzoriale, el a folosit cuvântul „intuiție”, în sensul de „experiență senzorială”. Mariajul dintre *conceptele* intelectului și *intuițiile* livrate de simțuri este cel care generează experiența. Experiența astfel generată este „experiența lumii așa cum ne apare” — lumea *fenomenală* („aparentă”). Conceptele intelectului sunt aspectul *a priori* al cunoașterii; intuițiile reprezintă elementul său *a posteriori*. Ele sunt esențiale unele pentru altele; în lipsa uneia din ele, nu există experiență și, prin urmare, nu ne apare nicio lume. El scria: „Conceptele fără intuiții sunt goale, intuițiile fără concepte sunt oarbe”.³⁴³

Această teorie a fost dezvoltată de Kant pentru a răspunde la întrebarea „Este metafizica (adică, filosofia în sensul nostru modern) posibilă?” — cu alte cuvinte, putem noi rezolva problemele fundamentale ale filosofiei și, dacă da, cum? Aceste probleme sunt: Cum cunoaștem? Cum putem depăși provocările sceptice impuse cunoașterii? Este oare o lume care există în mod independent de experiența noastră? Cum putem justifica afirmațiile despre cauzalitate, fiabilitatea inducției, existența unui sine? Aceste întrebări privesc problemele detaliate pe care trebuie să le rezolvăm înainte de a trage concluzii cu privire la subiectele cele mai generale pe care Kant considera că trebuie să le înțelegem pentru a ști cum putem justifica afirmații legate de ce este corect și bine în sens moral — aceste subiecte fiind: existența lui Dumnezeu, libertatea de voință și natura sufletului.

Kant spune că putem totuși răspunde la întrebările despre cauzalitate, scepticism și altele asemenea, fiindcă modul în care lumea ne apare nouă este rezultatul modului în care noi o experimentăm; ea este într-o măsură semnificativă un construct al minților noastre. El spune, așadar, că atât empiriștii, cât și raționaliștii au dreptate: empiriștii au dreptate să insiste asupra faptului că nu poate exista cunoaștere fără experiență senzorială („intuiție”), dar greșesc spunând că mintea este o foaie albă, iar raționaliștii au dreptate să insiste asupra faptului că exista concepte *a priori* furnizate de mințile noastre — deși, la rândul lor, greșesc crezând ca, prin ele însele, conceptele *a priori* sunt suficiente pentru cunoașterea lumii. Prin urmare,

cunoașterea este posibilă doar datorită combinației celor două: mințile noastre nu sunt foi albe, ci sunt echipate *a priori* cu modalități de organizare și interpretare a datelor ce vin de la simțuri, iar mariajul indisolubil dintre acești doi factori — intuiții și concepte — este cel care da naștere experienței „lumii așa cum ne apare nouă” — lumea *fenomenală*.

Dar, după cum sugerează concepția unei lumi fenomenale, noi nu știm și nici nu putem ști cum este lumea *în sine*. Pentru că este inaccesibilă, lumea *în sine* nu poate fi cunoscută fără să o experimentăm — nu ne putem sustrage modului nostru specific de a experimenta, așa încât să putem trage cu ochiul din spatele experiențelor noastre, pentru a vedea cum e de fapt lumea *neexperimentată*. Kant numește lumea așa cum este ea *în sine* realitate *noumenală* și afirmă că tot ce se poate spune despre aceasta este că nu seamănă cu realitatea fenomenală. Iar aici apare o mare problemă: Dumnezeu, liberul arbitru și sufletul se afla de partea noumenală a chestiunii. Concluzia să fie, oare, că nu putem ști sau spune nimic despre aceste subiecte?

Dacă există lucruri precum Dumnezeu, liberul arbitru și sufletul, ele *transcend* — în sensul de „trec dincolo” — granițele a ceea ce ne pot spune simțurile. Prin urmare, trebuie să întrebăm: unde și care sunt aceste granițe? Care sunt limitele la care ajunge rațiunea și care este competența ei? O cercetare a locului și naturii acestor granițe sau limite este numită de Kant „cercetare transcendentă” și este foarte important să observăm că prin aceasta el înțelegea nu o cercetare a ceea ce se află *dincolo* de limite, ci mai degrabă una a granițelor *înseși* — adică a *condițiilor-limita* a ceea ce face posibilă experiența și cunoașterea.

În concluzie, Kant spune că este legitimă doar pretenția de a cunoaște ce se află în interiorul acestor granițe, nu și a a ceea ce se află dincolo de ele. Cercetarea filosofică poate produce rezultate privind trăsăturile generale ale lumii fenomenale, lumea pe care o experimentăm; de exemplu, ea poate justifica pretenția că orice eveniment are o cauză. Însă nu ne poate da cunoștințe despre ceea ce se află în afara experienței. Discuția despre Dumnezeu, libertate și suflet trebuie deci înțeleasă într-un mod destul de diferit. Iar cercetarea temeiurilor moralității trebuie să continue de asemenea în propriii săi termeni, relația cu noțiunile de Dumnezeu și restul cerând, în egală măsură, să fie înțeleasă în mod diferit.

Prima *Critică* are două mari părți. În prima parte, Kant expune o schemă a modului în care apare experiența. Intuiția senzorială vine înaintea intelectului, deja ordonată în formă spațială și temporală de felul în care funcționează capacitățile noastre senzoriale (văz, auz și restul). Apoi intelectul „aduce intuițiile sub concepte”, adică le interpretează potrivit celor mai fundamentale și mai generale concepte de care dispunem — concepte precum cauzalitate, substanță, calitate și cantitate. Unul dintre cele mai uimitoare aspecte ale acestei scheme este că răspunsul lui Kant la întrebarea sceptică „Cum putem justifica pretenția că aceste concepte sunt ceea ce folosim pentru a crea experiența noastră?” oferă un argument — cunoscut sub numele de „deducție transcendentă” — care arată că, dacă nu am face astfel, am fi pur și simplu incapabili de experiențe.

Prima parte a primei *Critici* urmărește așadar să arate felul cum experiența ia naștere din mariajul dintre intuiție și conceptualizare și, prin aceasta, unde se află limitele folosirii legitime a minților noastre. A doua parte, numită „Dialectica rațiunii pure”, examinează ce se întâmplă atunci când rațiunea încearcă să treacă dincolo de limitele legitime ale gândirii. Aici Kant arată de ce nu putem dovedi existența lui Dumnezeu sau a unui suflet nemuritor ori a liberului arbitru. În schimb, el afirmă că pentru a ne înțelege pe noi înșine și, mai ales, preocupările noastre morale, trebuie să *presupunem* că ceva răspunde la aceste concepte: dar a încerca să pretindem cunoașterea lor este imposibil.

Ca și în cazul lui Hume, principala preocupare filosofică a lui Kant a fost să identifice fundamentele imoralității, iar din acest motiv prima *Critică* este, în ciuda importanței sale pentru metafizică și teoria cunoașterii, doar un punct de plecare. Într-o serie de lucrări ulterioare, dintre care două sunt esențiale, *Critica rațiunii practice* și *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant își expune ideile austere despre „principiul suprem al moralității”.

Dacă trebuie să existe un astfel de principiu al moralității, afirmă el, atunci legile lui trebuie să se aplice unui domeniu al acțiunii voluntare și nu domeniului empiric determinist, guvernat de legi cauzale naturale. Asta înseamnă că sarcina filosofiei morale este de a arăta

cum rațiunea însăși (rațiunea „pură”, neamestecată cu factori empirici) guvernează voința și îi dictează acesteia. Voința, în schimb, când este cu adevărat autonomă — când se supune doar legilor pe care le face pentru sine —, exprimă cel mai înalt bine care poate exista, și anume libertatea. *Summum bonum*, scria Kant, „este libertatea în acord cu o voință care nu este necesar să acționeze”. Ființele înzestrate cu liber arbitru sunt cele mai valoroase lucruri din lume; ele sunt „scopuri în sine”, care nu ar trebui niciodată tratate instrumental ca mijloace pentru alte scopuri.

Din perspectiva lui Kant, valoarea morală rezidă în voința bună a unui agent care acționează nu din înclinație sau din dorința de a atinge un anumit scop, ci dintr-un sentiment al datoriei; în mod specific, datoria de a te supune unei legi morale pe care rațiunea o recunoaște ca fiind cea corectă pentru circumstanțele respective. Legea în chestiune nu va lua forma unui „imperativ ipotetic” care recomandă că, dacă vrea să atingă un anumit scop, agentul ar trebui să acționeze într-un fel sau altul. Asemenea imperative, de pildă, „dacă vrei să îți protejezi sănătatea, *atunci* trebuie să renunți la fumat”, sunt formulate astfel încât, dacă nu dorești să atingi scopul (așa cum este specificat în partea cu „dacă”), nu trebuie să te supui comenzii (cum este specificat în partea cu „atunci”). Mai degrabă, o lege cu adevărat morală va lua forma unui „imperativ categoric” care afirmă răspicat „fă asta și asta”. El este absolut și necondiționat, fără niciun „dacă”.

Kant ajunge la această opinie făcând distincția între principiile ghidate de acțiune, care pot fi subiective, în sensul că ele se aplică doar agentului însuși, și obiective, în sensul că se aplică tuturor ființelor raționale. Principiile subiective sunt numite „maxime”, principiile obiective sunt numite „legi”. Dacă ar exista ființe perfect raționale, fără poftă și pasiuni care să interfereze cu judecata lor, ele ar acționa în mod invariabil conform legilor obiective. Animalele nu acționează niciodată în conformitate cu asemenea legi, pentru că ele nu posedă rațiune, ci doar poftă și instincte, prin urmare comportamentul lor este în întregime guvernat de legile naturii. Marea diferență între ființele raționale și cele nonraționale este rezumată de Kant în *Întemeiere*, după cum urmează: „Orice lucru al naturii acționează după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa *conform reprezentării* legilor, adică numai ea are o *voință*”.³⁴⁴ Ființele umane sunt, simbolic vorbind, la jumătatea distanței dintre animale și îngeri, în sensul că ele posedă atât rațiune, cât și întregul ansamblu de poftă și instincte specific animalelor. Așadar, ele sunt în poziția unică de a putea să acționeze în conformitate cu principiile obiective identificate de rațiune, dar nu o fac întotdeauna. Așa că doar ele au nevoie de conceptele de datorie și obligație și, prin urmare, de imperative care enunță în mod necondiționat ce trebuie să facă.

Forma generală a imperativului categoric este „Eu nu trebuie să acționez niciodată astfel decât așa *încât să pot și voi ca maxima mea să devină o lege universală*”³⁴⁵, adică universal aplicabilă pentru toți și nu doar pentru mine. Cea mai cunoscută formulare a imperativului categoric este: „Acționează astfel încât să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia, totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc”.³⁴⁶ Kant concepe comunitatea morală a oamenilor ca pe un „imperiu al scopurilor”³⁴⁷, o asociație mutuală de ființe libere, în care fiecare individ caută să îndeplinească scopuri liber alese în mod compatibil cu libertatea celorlalți de a face la fel.

Enunțând aceste puncte de vedere, Kant a trebuit să traverseze un teren foarte dificil. El afirma că principiul suprem al moralității este principiul autonomiei și că „temeiul determinant al voinței morale” este conceptul pur formal de *legalitate*, ca atare, care este un concept al rațiunii pure. Kant susține că însăși posibilitatea moralității depinde de existența unor ființe înzestrate cu voință proprie, care se supun legilor rațiunii pe care le aplică lor însele. Prin urmare, a trebuit să ofere un argument pentru a dovedi că există libertate și a trebuit să explice cum legile pot fi valide doar în virtutea proprietăților lor formale și nu în virtutea a ceea ce impun.

Perspectiva etică susținută de Kant este o „deontologie”, o etică bazată pe reguli sau pe datorie. Acest gen de viziune se află în contrast puternic cu orice formă de etică „consecinționistă”, care evaluează valoarea morală a unei acțiuni prin consecințele sau

rezultatele sale. În deontologie o acțiune este morală doar în măsura în care se supune regulii ce guvernează cazul, indiferent de rezultate.

Kant nu a fost de acord cu acei gânditori, fie ei antici sau moderni, care credeau că moralitatea este accesibilă doar elitei educate. Principiile morale se aplică tuturor și, prin urmare, toți trebuie să fie în stare să înțeleagă obligațiile și idealurile ce guvernează viețile lor morale. El considera că toți oamenii au o înțelegere fundamental corectă a moralității, chiar dacă pentru a prezenta atât detaliile, cât și justificarea ei a fost necesar un tratat filosofic amănunțit și tehnic. Astfel, și-a asumat sarcina de a explica și analiza ceea ce este „inerent structurii rațiunii fiecărui om“, care include însuși principiul suprem al moralității, și anume autonomia sau libertatea, împreună cu natura categorică a adevăratelor legi morale. A fost criticat de contemporani pentru a nu fi contribuit cu nimic original în această privință, la care el a replicat „Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralități și oarecum s-o descopere el cel dintâi? La fel, ca și când înaintea lui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare“.³⁴⁸

Comentatorii și biografii deopotrivă consideră educația pietistă a lui Kant o sursă privind moralitatea strictă a datoriei de care a dat dovadă. În secolul al XVIII-lea, la Königsberg, unde Kant s-a născut și a trăit toată viața, pietiștii reprezentau o comunitate numeroasă și foarte influentă. Părinții săi urmau cu strictețe doctrina religioasă, școala pe care a urmat-o — Collegium Fredericianum — era într-un totu pietistă, iar universitatea din oraș era un centru al teologiei pietiste. Pietiștii credeau în păcatul original și în consecința lui, înclinația omului către rău, însă lucrul acesta avea o urmare suplimentară, sub forma unei doctrine a salvării prin renaștere spirituală, prin fapte bune și prin căutarea neîncetată a perfecțiunii morale. Lui Kant i-a plăcut profund pietatea obligatorie a pietismului și, prin extensie, religia în general, dar, în urma experienței directe cu această religie, a preluat ideea de devotament și disciplină interioară.

Cea mai puternică influență asupra lui Kant a fost nu pietismul, ci un curent opus lui, atât din punct de vedere temperamental, cât și principial: Iluminismul însuși. Kant s-a considerat un adept al Iluminismului, ba chiar un custode al valorilor sale. Foarte mult timp în cariera sa de profesor, el a ținut prelegeri despre subiecte pe care toți susținătorii Iluminismului au căutat să le facă mai bine cunoscute — inclusiv fizica și astronomia — și a luptat pentru ideea de progres al condiției umane prin aplicarea științei și a metodelor sale. A susținut că pentru asta, după cum remarcam mai sus, condiția necesară o reprezintă libertatea: eliberare de constrângerile exterioare asupra dezbaterii și difuzării cunoașterii și eliberare internă de timiditatea și nesiguranța care inhibă gândirea independentă. Dușmanii progresului sunt cei care impun cenzura sau conformismul, fie ele de tip politic sau religios. Astfel de abuzuri de putere, scria Kant în „Ce este Iluminismul?“, „înseamnă a viola drepturile sacre ale umanității și a le călca în picioare“.³⁴⁹ Într-un alt fragment adăuga: „Religia, prin sanctitatea ei, și legislația, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă (criticii). Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public“.³⁵⁰

Cu toate acestea, Kant nu a crezut că este posibil să justifice moralitatea majorității oamenilor fără a face apel la conceptele metafizice de divinitate și nemurire a sufletului. Aceste noțiuni, împreună cu cea de libertate a voinței, constituie o trinitate de concepte care, deși nu pot fi dovedite ca valide, sunt *utile* pentru a înțelege practica moralității ca întreg căci dacă, spunea el, *presupunem* că există o divinitate și că supraviețuim existenței noastre pământești și, mai mult decât atât, că suntem complet răspunzători, datorită faptului că avem liber arbitru, pentru tot ce am făcut în viață, atunci putem să ne gândim la noi ca fiind pasibili de recompensă și pedeapsă oferite postum. Și asta este ceea ce, în opinia lui, le dă oamenilor motivul pentru care să fie morali.

În terminologia lui Kant, conceptele de Dumnezeu, nemurire și libertate de voință sunt „*postulate* [ipoteze utile] ale rațiunii pure practice“.³⁵¹ Argumentul pe care îl aduce în favoarea lor este acela că legea morală ne cere să atingem binele suprem și ca facem asta conformându-ne complet voința proprie legii morale. Dar succesul în acest demers echivalează cu „sfînțenia“, o stare ce nu poate fi atinsă în lumea empirică, unde simțurile vor

oferi întotdeauna tentații de a nu ne supune legii morale. Dacă sfințenia este posibilă și e cerută de legea morală, deși nu poate fi dobândită în această lume, rezultă ca trebuie să ne consolăm cu ideea posibilității unei alte vieți, una nonfizică, în care scopul moral suprem al sfințeniei poate fi atins. „Deci“, spune Kant, „binele suveran nu este practic posibil decât în supoziția nemuririi sufletului“.³⁵²

În mod similar, spunea Kant, este necesar să postulăm existența lui Dumnezeu, pentru a înțelege ideea că virtutea va fi răsplătită. Omul nu este cauza naturii și, ca urmare, nu este capabil să vrea ca natura să i răsplătească pe cei care merită. Însă ideea de lege morală cere ca o asemenea răsplată să fie posibilă. Așadar, trebuie să postulăm existența unei ființe capabile să se asigure că primim recompensele pe care le merităm.

Cu toate că acestea nu sunt dovezi ale nemuririi sau ale divinității, spunea Kant, ci doar „postulate“ sau presupuneri, ele pot fi totuși „crezute în mod rațional“. Durează foarte puțin să înțelegem de ce majoritatea comentatorilor lui Kant nu sunt de acord cu faptul că lucrurile stau într-adevar așa. Am putea, de exemplu, să ne întrebăm: De ce nu putem gândi o obligație de a încerca să atingem binele suprem fără să presupunem că el trebuie să fie realizabil? Am putea să ne gândim că este un scop realizabil doar de câțiva; sau că am putea să ne apropiem mai mult sau mai puțin de el, fără să-l atingem efectiv. La fel stau lucrurile și în cazul nevoii de nemurire. Cât privește nevoia de a răsplăti virtutea, există cei care susțin că virtutea în sine este propria sa recompensă și cei care cred că virtutea merită în continuare să fie căutată, chiar dacă nu există garanții ale recompensei — așa că, din nou, moralitatea nu are nevoie de conceptul de divinitate. Dimpotrivă, ideea de a lupta pentru bine și de a trăi conform celei mai bune concepții despre virtute, fără stimulentele succesului garantat sau al recompenselor garantate, pare a fi un lucru mai bun decât oferă Kant.

Unora li se pare ciudat faptul că el credea că religia este dăunătoare moralității și că, totuși, conceptele de divinitate și nemurire sunt necesare pentru ca ideea de moralitate să aibă sens. Ceea ce vrea el să spună este că religia — ca adorare organizată a unei zeități și supunere în fața unei biserici ce susține că este voința acesteia — e dăunătoare moralității; însă ideea că cineva are un suflet nemuritor care răspunde pentru tot ceea ce face în fața unui judecător suprem este, de fapt, o ficțiune utilă care completează ceea ce i s-ar putea spune, pentru a justifica necesitatea moralității, oricărui sceptic care întreabă: „De ce să fiu moral?“ Din nefericire pentru această idee, ea menține sămburele *argumentum ad baculum* — apelul la forță sau amenințare — și, din această cauză, eșuează și ea.

Kant însuși nu a fost un om religios, iar „postulatele“ sale pentru crearea unui sens extern al moralității împărtășesc caracterul speculativ, deistic pe care îl aveau (de exemplu) ideile lui Voltaire. Semnificativ este faptul că teoria moralei propusă de Kant are un conținut umanist, afirmând, în primul rând, că presupoziția fundamentală a moralității este autonomia voinței, ceea ce înseamnă că voința se supune legilor pe care și le impune singură și nu celor prescrise de o sursă exterioară, precum o divinitate sau un suveran; și, în al doilea rând, că legea căreia o astfel de voință i se supune trebuie dovedită a fi validă pe temeiuri pur logice. În acest sens, teoria lui Kant este o paradigmă a gândirii Iluminismului.

ILUMINISMUL SECOLULUI AL XVIII-LEA

„Iluminismul“, scria Kant în eseul său din 1784 *Ce este Iluminismul?*, „se definește prin ieșirea omului din starea de minor în care se află din propria vină. Minoratul este incapacitatea de a se folosi de propria inteligență fără îndrumarea altuia. Vina pentru această stare ni se datorează atunci când ea nu rezultă din lipsa inteligenței, ci din lipsa hotărârii și a curajului de a ne folosi de ea fără îndrumarea altuia. *Sapere aude!* Ai curajul să te folosești de propria și inteligență! Iată deviza Iluminismului.“³⁵³

Nici Kant, nici contemporanii săi nu au crezut că trăiau într-o epocă luminată. Prin „luminare“ ei înțelegeau diminuarea întunericului, *inceputul* răspândirii luminii. Minte omenească începea să se scuture de domnia autorității arbitrară în sferele gândirii și credinței. Imaturitatea intelectuală este caracterizată printr-o nevoie de orientare din partea altora; maturitatea intelectuală este caracterizată prin independență. „Pentru această luminare nu e

nevoie de altceva decât de *libertate*”, scria Kant, „de fapt, de cea mai inofensivă dintre toate manifestările care pot purta o asemenea denumire, și anume aceea de a-ți *exercita public* propria rațiune.”³⁵⁴

Ceea ce Kant și ceilalți lideri ai Iluminismului combăteau era negarea acelei libertăți a minții. „Dar iată că aud strigându-se din toate părțile: «Nu raționați!»”, a continuat Kant. „Ofițerul spune. «Nu raționați, ci executați!» Perceptorul: «Nu raționați, plătiți!» Preotul: «Nu raționați, ci credeți!»”³⁵⁵ În timp ce ofițerul și perceptorul servesc autorități cărora nu le place ca cineva să pună în discuție status quo-ul politic și social, cu pastorul lucrurile stau altfel: el reprezintă autoritatea careia nu-i place niciun fel de contestare, cu atât mai mult cea sceptică în privința înțelepciunii primite.

Proiectul care a făcut cel mai mult pentru a duce steagul iluminării în secolul al XVIII-lea a fost *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editat de Denis Diderot și Jean le Rond d'Alembert. El declara război autorității pietăților din trecut, pe reținerii că acestea fuseseră mereu un obstacol în calea progresului intelectual. Adoptând această poziție, enciclopediștii călcau pe urmele lui Voltaire, al cărui strigăt de luptă *écrasez l'infame* („zdrobiți infamia”) atacase în mod constant autoritatea cu armele logicii și satirei.

Chemarea la arme a lui Diderot din *Encyclopédie* este în același spirit: „Aveți curajul să vă eliberați”, le cerea el contemporanilor. „Cercetați istoria tuturor popoarelor în toate epocile și veți vedea că oamenii au fost mereu supuși unuia dintre cele trei coduri: cel al naturii, cel al societății și cel al religiei — și că am fost obligați să le străbatem pe toate trei succesiv, pentru că ele nu au putut fi niciodată în armonie”.

În romanul său *Les Bijoux indiscrets*, Diderot povestește un vis. În el, există un edificiu fără fundații, ale cărui coloane se ridică în ceață. O mulțime de bătrâni slabi și infirmi mișună printre coloane. Clădirea este Palatul Ipotezelor, iar bătrânii sunt creatorii sistemului metafizic și al celui teologic. Dar apare un copilăș energic care, pe măsură ce se apropie de clădire, se transformă într-un gigant. Numele copilului este Experiența, iar când ajunge lângă clădire îi dă o lovitură puternică și ea se prăbușește la pământ.³⁵⁶

Visul încapsulează un aspect important al sursei Iluminismului din secolul al XVIII-lea: apariția științei în secolul al XVII-lea. Din punct de vedere științific, acesta începuse cu Galileo privind printr-un telescop lunile lui Jupiter, o observație care a susținut puternic concepția copernicană despre univers. Vaticanul l-a pus pe Galileo sub arest la domiciliu, deoarece susținuse că pământul se învâрте, contrar declarației definitive din scriptură, că Dumnezeu „a așezat pământul pe temeliiile lui și niciodată nu se va clătina”.³⁵⁷ Secolul s-a încheiat cu Newton. El a inclus o armată spectaculoasă de genii în filosofie și știință, a căror operă a pus simultan bazele științei și lumii moderne, cei mai importanți dintre ei fiind Hooke, Boyle, Wren, Huygens, Wallis, Descartes, Rooke, Kepler, Napier, Leeuwenhoek, Fermat, Pascal, Leibniz, Hobbes, Spinoza și Locke.

Elementul-cheie al progreselor științifice ale secolului al XVII-lea a fost folosirea observației și a rațiunii, a experimentului și a cuantificării. Iluminismul secolului al XVIII-lea a fost marcat de aplicarea aceleiași abordări empirice la domenii mai vaste ale gândirii: la politică, societate, educație, jurisprudență și ideea de drepturi ale omului. Când a devenit clar că cercetarea empirică poate să descopere secretele naturii, alte doctrine — ca două prime exemple, cea a dreptului divin al regilor și doctrinele teologiei — au început să și piardă respectabilitatea intelectuală.

Kant, după cum am văzut, scria: „Dacă punem acum întrebarea: Trăim noi astăzi într-o epocă luminată?, răspunsul este: Nu, dar trăim într-o epocă de propagare a luminilor”³⁵⁸ Deși a început descriind imaturitatea intelectului ca fiind o stare în care acesta are nevoie de ghidare din partea altuia, el a atacat de asemenea diversele hegemonii care țin mintea umană încatușată într-o astfel de nevoie. Pentru a se maturiza, intelectul are nevoie de libertate, „libertatea de a-ți *exercita public* propria rațiune”.

Principalele articole ale *Enciclopediei* afirmau că religia eșuase în mod evident în a oferi o bază acceptabilă pentru moralitate sau pentru o societate dreaptă. Acest punct de vedere a urmat exemplul dat de Voltaire. Dar deși Voltaire afirmase circumspect că a critica superstiția

nu era același lucru cu a critica credința și că o critică a bisericii nu era același lucru cu o critică a religiei, credința și religia au fost cele care au încasat loviturile.

Asemenea multora care au adoptat aceeași viziune, indiferent dacă au recunoscut sau nu public asta, Voltaire pretindea a fi un deist, adică cineva care nu crede în nicio religie revelată, dar cu toate astea susține că trebuie să fi existat, la un moment dat, o putere care a creat universul. Majoritatea deiștilor considerau că această ființă nu se implică personal în problemele omenirii și nu intervine în ceea ce se întâmplă în lume, lăsând-o în voia legilor naturale. Diderot nu a investit timp în chestionarea problemei deismului, considerându-l o simplă nascocire; tăiașe, scria el, o duzină de capete ale Hidrei religiei, însă din cel rămas aveau să crească din nou toate celelalte. „În zadar, o, sclav al superstiției“, spune Natura către omenire, în al său *Supliment la călătoria lui Bougainville*, „ți-ai căutat fericirea dincolo de granițele lumii pe care ți-am dat-o. Ai curajul să te eliberezi de jugul religiei.“ Afirmând că omenirea a fost mereu supusă autorității reprezentate de natură, societate sau religie, Diderot afirma că nu a existat niciodată „un om adevărat, un cetățean adevărat, un credincios adevărat“.

Poate unul dintre cele mai drastice atacuri asupra religiei apare în *Politica Naturală* a baronului d'Holbach, care se încheie cu următoarea remarcă: religia, învățându-i pe oameni să se teamă de despoți invizibili, îi învață de fapt să se teamă de cei pământenți și, prin urmare, îi împiedică să caute independența și să aleagă singuri direcția și caracterul vieților lor. Ca atare — și asta este de o importanță crucială pentru înțelegerea Iluminismului —, repudierea hegemoniei religiei asupra gândirii, deși centrală, nu este singura preocupare, ci doar punctul de plecare pentru ceea ce contează cu adevărat: năzuința, ce trebuie asumată de fiecare individ, de a te baza pe rațiune și de a aplica lecțiile științei ca principalii îndrumători în construirea unor vieți și a unei societăți mai bune. Proiectul iluminist a fost, prin urmare, conceput de adepții săi ca unul creativ, reformator, bazat pe promisiunea libertății — în special a libertății intelectuale — de a livra o lume nouă și îmbunătățită.

Peter Gay a avut grijă să sublinieze, în lucrarea sa *The Enlightenment: An Interpretation*, că Iluminismul a atras deopotrivă admiratori naivi și detractori vehemenți, printre aceștia din urmă numărându-se cei care îl blamează pentru acele aspecte ale modernismului care exemplifică „raționalismul superficial, optimismul prostesc și utopianismul iresponsabil“, inclusiv excesele Revoluției Franceze și experimentele eșuate, teribil de costisitoare în termeni umani ale diverselor inișcări sociale din secolul XX. Această precizare este una salutară. Dar, după cum remarca Gay și, înainte de el, Ernst Cassirer, chiar dacă astfel de critici sunt meritorii, Iluminismul trebuie înțeles ca o mișcare intelectuală bazată pe un set de aspirații către îmbunătățirea sorții omenirii.

Experiența acelor *philosophes*, scrie Gay, desemnându-i laolaltă pe gânditorii Iluminismului prin eticheta franțuzească pe care o foloseau ei înșiși,

a fost o luptă dialectică pentru autonomie, o încercare de a asimila cele două trecături pe care le moșteniseră — creștin și păgân —, pentru a-și măsura forțele unul cu celălalt și a-și asigura astfel independența... al lor a fost un păgânism îndreptat împotriva moștenirii lor creștine și dependent de păgânismul Antichității clasice, dar a existat și un păgânism *modern*, eliberat la fel de mult de gândirea clasică și de dogma creștină. Anticii i-au învățat pe *philosophes* utilizările criticii, dar cei care i-au învățat posibilitățile puterii au fost filosofi moderni.

În aceste remarci, ca și în cele ale lui Kant și ale altor gânditori citați, o idee centrală este cea de „autonomie“, prin care se înțelege autoguvernare, independență în gândire și posesie a drepturilor și responsabilităților de a face alegeri cu privire la propria viață — nu în ultimul rând, alegeri morale. Autonomia este autodirecționare în lumina rațiunii și a lecțiilor naturii; opusul ei, *heteronomia*, înseamnă direcționare sau conducere de către cineva sau ceva din exterior. Heteronomie înseamnă supunerea propriei voințe a cuiva voinței și alegerilor unei autorități externe, de regulă unei zeități sau vreunei alte entități abstracte. Desigur, condițiile vieții sociale presupun faptul că un individ este supus multor constrângeri impuse de traiul împreună cu alții, în comunitate. Dar autonomia în chestiune este înainte de toate

autonomie de gândire și responsabilitate morală, iar progresul către o autonomie din ce în ce mai mare, în acest sens, este ceea ce Kant și contemporanii săi considerau drept „iluminare“.

Dacă scopul iluminismului este dobândirea posibilității de a gândi singur și de a alege singur — această autonomie fiind concepută ca esențială pentru viața ce merită trăită —, atunci este esențial ca cineva să fie pregătit pentru a gândi cu folos și a alege înțelept. Acest lucru necesită însă informații; și nu doar informații pur și simplu, ci informații organizate sub formă de cunoștințe; și nu doar simple cunoștințe, ci cunoștințe interpretate ca înțelegere. Acesta este motivul pentru care monumentul Iluminismului este *Encyclopédie* lui Diderot și d'Alembert. Scopul ei declarat era „de a aduna cunoștințe de pe tot cuprinsul pamântului; de a expune sistemul lor general oamenilor din jurul nostru și de a le transmite oamenilor care vor veni după noi, pentru ca truda veacurilor trecute să nu rămână nefolositoare veacurilor ce vor urma, pentru ca nepoții noștri, devenind mai învățați, să devină în același timp și mai virtuoși și mai fericiți, iar noi să nu fi murit fără a fi binemeritat de la omenire“.³⁵⁹

Cea mai semnificativă parte a acestei declarații este afirmația lui Diderot că educația reprezintă calea către viața bună. O temă centrală a *Encyclopédie*, după cum o dovedesc unele dintre articolele sale, precum „Sistem“ și „Ipoteză“, este că metodele empirice și logica sunt esențiale pentru cunoaștere și că acestea nu sunt doar incompatibile cu apelurile la autoritatea scripturii sau a revelației, ci, în fapt, le și contrazic. În *Discursul preliminar*, d'Alembert începe descrierea organizării cunoașterii apărând empirismul și apoi acceptă implicațiile acestei poziții, în felul următor: conceptele fundamentale de moralitate și justiție trebuie derivate din fapte privind experiența omenirii și nu din presupuse fundamente metafizice sau teologice.

Encyclopédie a fost publicată între 1751 și 1772, în 17 volume de text și 11 volume de ilustrații. Scrierea celor 72 000 de articole ale sale a fost distribuită între 140 de autori, printre care unele dintre cele mai eminente minți ale Franței secolului al XVII-lea — pe lângă editorii ei, care îi includeau pe Voltaire, Rousseau, Marmontel, d'Holbach și Turgot, pentru a numi doar câțiva. Ei împărtășeau scopul lui Diderot nu doar de a strânge și de a difuza, într-o formă clară și accesibilă, cele mai bune dintre cunoștințele acumulate, dar și de a utiliza această masă formidabilă de informații ca pe o mașină de război menită a propaga „Lumina“. Prin urmare, *Encyclopédie* s-a confruntat cu o opoziție considerabilă, nu în ultimul rând din partea cenzorilor, ale căror obiecții și interferență au dus la apariția multor întârzieri în procesul de publicare. Primele șapte volume au apărut anual, între 1751 și 1755, ultimele zece au apărut în 1766. Șase ani mai târziu au fost publicate ultimele volume de ilustrații, completând planul original. La acel moment existau deja reeditări ale câtorva dintre articole și începuseră să apară lucrări inspirate fie de acordul cu ele, fie de opoziția față de ele. *Encyclopédie* devenise o instituție și a rămas un monument al aspirațiilor celor mai optimiste minți ale vremii.

Deși *Encyclopédie* a fost o expresie concretă a spiritului iluminist, ea reprezintă totuși doar un singur fir dintr-o poveste mult mai amplă și mai lungă. O parte a acelei istorii privește opoziția contemporană la proiectul Iluminismului, venită în principal din partea apărătorilor status-quo-ului religios și politic, amenințat de mesajul ei. O parte chiar mai consistentă a poveștii îi privește pe criticii istorici ai Iluminismului — cei care îl consideră responsabil de excesele Revoluției Franceze, cei care văd îndreptățită reacția pe care a reprezentat-o romantismul, cei care îl văd drept sursa primară atât pentru stalinism, cât și pentru fascism, dacă e să ne referim la istoria recentă, cei care, și mai recent, îl văd drept responsabil, în ultimă instanță, pentru valorile „liberale“, acolo unde ele sunt înțelese peiorativ, în sensul american, ca distructive pentru „valorile familiei“ — și toți aceia care îl văd ca întruchipând antiteza a tot ceea ce contează cel mai mult pentru spiritul uman în întâlnirile sale cu misticul, inefabilul și numinosul.

Primii oponenți ai Iluminismului se împart în două mari clase: cei care acum ar fi descriși drept conservatori politici sau ideologici — mergând de la clerici contemporani cu *philosophes* până la gânditori ceva mai târzii, precum Edmund Burke și Joseph de Maistre — și cei pe care îi numim acum romantici, care au susținut natura, imaginația și emoțiile,

împotriva a ceea ce ei considerau a fi perspectiva reductivistă și mecanicista asupra lumii a raționalismului Iluminismului.³⁶⁰

Burke și alții care au împărtășit această orientare politică de tip conservator au identificat atacul Iluminismului asupra tradiției și, cu precădere, asupra tradiției ca o sursă a autorității morale și politice drept cauza directă a tot ceea ce a fost mai rău în Revoluția Franceză. De fapt, obiecția lor a corespuns unui impuls de gândire cu ecouri îndelungate, a căror sursă poate fi identificată în scrierile lui Locke, care afirma că sursa autorității în societate este nu tradiția sau un monarh care domnește prin drept divin, ci *poporul*, căruia i se cere consimțământul pentru toate lucrurile ce afectează binele public și care are drepturi, unele dintre ele inalienabile, astfel încât nicio formă de guvernământ nu este îndreptățită să le abroge. Cum era de așteptat, *philosophes* ai Iluminismului au adoptat această perspectivă, ea fiind (în ciuda lui Burke, deoarece conservatorii ulteriori au adoptat-o și ei) sursa evoluției occidentale a democrației liberale. Dar, în vremea lui Burke, „democrație” era un cuvânt de afurisenie, iar „poporul” era o entitate recalcitrantă și anarhică în care nu puteai avea încredere. Din perspectiva lui Burke, *philosophes* erau înainte de toate *sans culottes* și, ca urmare, toate principiile lor erau detestabile.

Romanticii au interpretat susținerea iluministă a primatului științei ca echivalând cu pretenția că dezvoltarea științifică este sinonimă cu progresul însuși, ceea ce, dacă ar fi așa, ar însemna că istoria și experiența umană pot fi corect înțelese doar în termeni mecaniciști, ba chiar determiniști. Ca o modalitate de a scăpa de această povară a empirismului și mecanicismului, romanticii au afirmat în schimb primatul emoției asupra rațiunii și, în consecință, au celebrat subiectivul, personalul, vizionarul și iraționalul. Ei au acordat un loc privilegiat stărilor sufletești și pasiunilor, ca surse ale înțelegerii și ca arbitri ai adevărului, și au exaltat experiențe precum răspunsul individului la frumusețea naturală. În contrast, atitudinile Iluminismului sunt considerate a fi consecințe naturale ale preferinței neoclaseice pentru ordine, echilibru și armonie în muzică, arhitectură, artă și poezie, o viziune care primește un mare sprijin din partea esteticii aplicate a secolului al XVIII-lea.

Nu mai e nevoie să spun că lumea culturală contemporană nu ar renunța nicicând de bunăvoie la neoclasicismul secolului al XVIII-lea sau la muzica și poezia romantică a secolului al XIX-lea, așa încât scopul nu este acela de a lua partea unuia sau altuia din cele două stiluri, nici de a alege care din ele a fost cel mai dăunător — fiind de acord că ambele își au componentele și consecințele lor nefaste: de pildă, la cel dintâi, reducionismul rigid și mecanic, iar la celălalt, gândirea iresponsabilă care a condus la catastrofe ale romantismului politic și social, precum naționalismul, rasismul și, în final, fascismul. Dacă există vreo diferență izbitoare între cele două, ea este aceea că îmbrățișarea amorfă a romantismului a păstrat vii multe dintre devizele pe care Iluminismul s-a străduit din răspuțeri să le abolească, date fiind efectele lor negative asupra dezvoltării umane — ca un exemplu de prim ordin, superstiția; viața bună pentru indivizii umani necesită cu siguranță ce este mai bun din ambele tradiții, dar cu siguranță nu necesită cel puțin o parte dintre cele mai rele aspecte ale romantismului, dacă acestea se reduc la a conferi autoritate unor noțiuni precum: rasă, Erou, Geniu, „principiul Führerului”, tradiție, natură, emoții nestăpânite, viziuni, ființe supranaturale și așa mai departe.

Din perspectiva Iluminismului, rațiunea este armamentul ideilor; este arma folosită în conflictul dintre diversele puncte de vedere. Asta sugerează că rațiunea este un absolut care, folosit responsabil, poate să aplaneze dispute și să servească drept ghid către adevăr. Dar rațiunea înțeleasă în acest mod rigid a invitat mereu la opoziție. Un adversar principal este religia, care pretinde că revelația, sub orice formă, de la experiența mistică și până la dictarea scripturii de către o divinitate, transmite din exteriorul lumii experiențelor obișnuite adevăruri ce nu pot fi descoperite prin cercetarea omenească în interiorul ei. Un alt adversar este relativismul, concepția conform căreia adevăruri diferite, păreri diferite, moduri de gândire diferite, chiar și cele care sunt în competiție sau se contrazic unele cu altele sunt toate la fel de valabile și nu există nicio poziție de autoritate din care pot fi judecate. În contrast puternic, Iluminismul puna în mod categoric accentul pe argumentul care susține că rațiunea, în ciuda imperfecțiunilor și slăbiciunilor sale, oferă un standard căruia punctele de

vedere concurente trebuie să i se supună. Ca urmare, adepții lui resping orice perspectiva ce afirmă că există autorități alături de sau chiar mai puternice decât rațiunea, autorități precum rasa, tradiția, natura sau zeii. Apărarea rațiunii de către raționaliști nu trebuie să aibă și, evident, era mai bine să nu aibă un caracter absolut, dat fiind faptul și că răspunsurile la întrebări despre ce sunt ființele umane (sau: ce este natura umană) sunt mai ironice și mai condiționate decât ne dăm uneori seama și, prin urmare, mai puțin demne de încredere. Dar asta a fost ceva ce înșiși promotorii Iluminismului din secolul al XVIII-lea înțelegeau foarte bine. Să ne gândim la satira lui Voltaire despre adeziunea excesivă la optimismul raționalist, așa cum era manifestat de dr. Pangloss în *Candide*, o lucrare care contrazice pe oricine crede că *philosophes* nu erau autocritici sau reflexivi cu privire la amploarea raționalității umane. Iar filosofi (nu *philosophes*) de frunte ai epocii — Hume și Kant — au fost la fel de atenți să nu supraestimeze rațiunea, folosind-o, totuși, pentru a-i descrie propriile limite.

Să luăm în considerare și o reacție critică ulterioară la Iluminism, ce servește ca exemplu pentru modul în care perspectiva sa optimistă a ajuns să fie văzută ca autodistructivă. În *Dialectic of Enlightenment* (1944)³⁶¹, care, după cum se spune, a început sub forma unei conversații, într-o bucătărie din New York, între Max Horkheimer și Theodor Adorno, în timpul celor mai negre zile ale celui de-al Doilea Război Mondial, este pusă în discuție ideea că principiile și temele Iluminismului s-au metamorfozat în opusul lor. Libertatea individuală a fost căutată de către *philosophes*, dar a devenit o formă de sclavie față de puterile economice pentru cei care au venit după ei. Știința a fost văzută ca alternativă rațională la religie, dar „scientismul” — luând el însuși forma unui mit al salvării, în care știința va răspunde la toate întrebările și va rezolva toate problemele — a ajuns pur și simplu să înlocuiască religia și să exercite o influență malignă.

Horkheimer și Adorno au acordat o mare importanță criticii raționalității științifice, fiindcă au crezut că asistau la momentul în care promisiunea ei devenise complet toxică. Adoptată ca metoda filosofică a Iluminismului, raționalitatea științifică promitea nu doar să aducă progrese în toate domeniile, ci și să submineze simultan dogmele religiei și, odată cu ele, hegemonia preoților. Ea putea face asta, credeau *philosophes* originali, datorită caracterului său obiectiv și succesului pragmatic evident. Promițând atât progresul, cât și eliberarea de vechile superstiții, raționalitatea științifică trebuia să servească interesele libertății și ale toleranței. Dar raționalitatea științifică își are propria dinamică, afirmau Horkheimer și Adorno, care, treptat, a făcut-o să militeze chiar împotriva valorilor care au stat la apariția ei. Procedând în felul acesta, s-a transformat dintr-o armă *împotriva* represiunii într-o armă *a* represiunii. Crezând în propriile idealuri de progres, intoxicat de succesul metodei raționale, triumfător în stăpânirea tot mai mare a naturii, visul umanist al *philosophes* s-a transformat în cele din urmă într-un coșmar, iar devizele pe care a încercat să le distrugă au reapărut toate sub măști noi — cea mai importantă dintre ele, după cum susțineau Horkheimer și Adorno, fiind fascismul.

Analiza celor doi a avut o influență imensă în cadrul Școlii de la Frankfurt și a generat o dezbatere viguroasă după cel de-al Doilea Război Mondial. Dar apărătorii valorilor Iluminismului resping această teză. Ei citează implauzibilitatea echivalării stăpânirii științifice a naturii — pentru Iluminism, o stăpânire menită să elibereze omenirea — cu stăpânirea politică asupra majorității omenirii, exercitată de aceia care, drept rezultat al progresului material facilitat de Iluminism, au ajuns să controleze pârghiile puterii economice și politice în secolele următoare. În timpul crizei din anii 1940, puterea opresivă la care se gândeau în primul rând Horkheimer și Adorno era nazismul, pe care îl vedeau drept rezultatul paradoxal autoîmplinit al Iluminismului: după cum spuneau ei, „raționalitatea instrumentală” se transformase în „politică birocratică”. Însă acest lucru, spun apărătorii Iluminismului, nu este plauzibil. Ideologia nazistă și-a extras seva tocmai din rândurile țărănimii și micii burghezii, care se simțeau cele mai amenințate de accederea capitalului la putere, așa încât nu acesta din urmă este cel care trebuie privit ca sursă a noii opresiuni, ci cei dintâi, văzuți ca reprezentanți de ultimă oră ai grupărilor care au avut cel mai mult de pierdut de pe urma Iluminismului și au reacționat, prin urmare, împotriva lui — cu alte cuvinte, reacționarii. Dacă ar fi trăit în secolul al XVIII-lea, susținătorii nazismului ar fi apărat tradițiile conducerii absolutiste, fie în

cer, fie la Versailles, luptând împotriva „raționalității instrumentale” care, în secolul al XVIII-lea, se exprima sub forma unui set de impulsuri de secularizare și democratizare. Așadar, spun apărătorii Iluminismului, Horkheimer și Adorno fac lucrurile pe dos. Și nici nu este clar ca forma alternativă de tiranie disponibilă pentru studiu în aceeași epocă, și anume stalinismul, ar permite o mai bună trimitere la Iluminism – și asta din motive similare.

Cel mai cunoscut aspect al *Dialecticii Luminilor* este atacul autorilor săi asupra a ceea ce considerau a fi natura represivă a „industrii culturale”. Ei vedeau cultura de masă ca pe un alt rezultat pe termen lung al raționalismului instrumental al Iluminismului și o respingeau în consecință; dar și aici punctul lor de vedere crea dispute. Cultura de masă nu este nicidecum incapabilă să producă lucruri de valoare, indiferent dacă e vorba de artă sau de cunoaștere; iar tehnologiile concepute să servească interesele culturii de masă sunt pe deplin capabile să producă artă la fel de rafinată ca aceea de care ar avea nevoie orice elitist.

Apariția științei în secolele al XVI-lea și al XVII-lea și lupta Iluminismului secolului al XVIII-lea pentru eliberarea minții și a persoanei umane de sub diverse tiranii sunt produsele istoriei filosofiei, dovedind cât de revoluționară este puterea ideilor.

270 Vezi Grayling, *The Age of Genius* (2016), capitolele 15 și 16. (N.a.)

271 Isaac Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, traducere și adnotări de prof. Victor Marin, Editura Academiei Republicii Populare Române, București: 1956, Cartea a III-a, p. 428. (N.t.)

272 *Autobiografia lui Charles Darwin, 1809-1882: Urmată de fragmente din „Călătoria unui naturalist în jurul lumii”*, editată de Nora Barlow, traducere din engleză de Ioana Miruna Voiculescu, Andrei Bantaș și Anuța Bantaș, studiu introductiv de Mircea Flonta, Humanitas, București: 2017, p. 157. (N.t.)

273 Francis Bacon, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu și M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1957, Cartea I, CV, p. 85. (N.t.)

274 Grayling, *The Age of Genius*, este o expunere a tezei că revoluția filosofică și științifică a secolului al XVII-lea a fost literalmente începutul gândirii moderne și al dominanței funcționale a spiritului științific la nivel mondial. (N.a.)

275 Bacon, *Noul Organon*, I, XLVI, p. 44. (N.t.)

276 *Ibidem*, I, LXXXIX, p. 75. (N.t.)

277 René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, trad. și prefață de George I. Ghidu, Mondero, București: 1999, Partea a II-a, p. 24. (N.t.)

278 René Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, Crater, București: 1993, Meditația a șasea, p. 71. (N.t.)

279 Thomas Hobbes, *Leviatanul*, traducere, introducere și note de Alexandru Anghel, Herald, București: București, 2017, Partea I, Capitolul XIII, par. 9, p. 97. (N.t.)

280 *Ibidem*, Partea II, Capitolul XVII, par. 13, p. 135. (N.t.)

281 *Ibidem*, Partea II, Capitolul XVIII, par. 6, p. 139. (N.t.)

282 *Ibidem*, Partea II, Capitolul XVIII, par. 16, p. 142. (N.t.)

283 *Ibidem*, Partea II, Capitolul XXX, par. 1, p. 257. (N.t.)

284 *Ibidem*, Partea I, Capitolul XIV, par. 2, 99. (N.t.)

285 Ateri vremii se descriu ca „deșiți”, deismul fiind ideea că universul trebuie să fi fost creat de un zeu, întrucât, pe atunci, puțini își puteau imagina o alternativă plauzibilă la această concepție; dar considerau că, după momentul creației, acest zeu fie încetase să existe, fie își pierduse interesul și acordau puțină importanță, mai degrabă din punct de vedere sociologic, credințelor religioase. (N.a.)

286 Baruch Spinoza, *Etica. Demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, traducere din latină și note de Alexandru Posescu, Humanitas, București: 2006, Partea a II-a, Propoziția XXI, Notă, p. 76. (N.t.)

287 *Ibidem*, Partea a II-a, Propoziția XXXV, p. 83. (N.t.)

288 *Ibidem*, Propoziția XXXV, Notă, p. 84. (N.t.)

289 *Ibidem*, Partea a IV-a, Definiția VIII, p. 182. (N.t.)

290 *Ibidem*, Partea a II-a, Definiția generală a afectelor, p. 176. (N.t.)

291 *Ibidem*, Partea a IV, Prefață, p. 178. (N.t.)

292 Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere, studiu introductiv și note de I. Fîru, Editura Științifică, București: 1960, cap. I, p. 33. (N.t.)

293 *Ibidem*, cap. XX, pp. 297–298. (N.t.)

294 *Ibidem*, p. 297. (N.t.)

295 *Ibidem*, p. 301. (N.t.)

296 John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, traducere de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, studiu introductiv și note de Dan Badăraa, Editura Științifică, București: 1961, „Epistola către cantori”, p. 2. (N.t.)

297 *Ibidem*, Cartea I, Capitolul I, Introducere, par. 2, p. 13. (N.t.)

298 Locke, *op. cit.*, vol. II, Cartea IV, Capitolul XXI, par. 4, p. 330. (N.t.)

299 Locke, *op. cit.*, vol. I, Cartea I, Capitolul I, Introducere, par. 8, p. 17. (N.t.)

300 *Ibidem*, Cartea II, Capitolul VIII, par. 9–10, pp. 111–112. (N.t.)

301 *Ibidem*, Cartea I, Capitolul I, Introducere, par. 5, p. 16. (N.t.)

302 *Ibidem*, Cartea II, Capitolul XXVII, par. 9–10, p. 317. (N.t.)

303 Locke, *op. cit.*, vol. II, Cartea IV, Capitolul I, par. 2. (N.t.)

304 *Ibidem*, Cartea IV, Capitolul II, par. 14. (N.t.)

305 John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere din limba engleză de Silviu Culea, prefață de Adrian Paul Iliescu, comentarii de Cătălin Avramescu, Mihaela Czobor și Radu M. Solcan, Nemira, București: 1999, Capitolul II par. 4, p. 53. (N.t.)

- 306 *Ibidem*, Capitolul V, par.49, p. 81. (N.t.)
- 307 *Ibidem*, Capitolul XI, par. 135, pp. 136–137. (N.t.)
- 308 *Ibidem*, Capitolul XIX, par. 240, p. 205. (N.t.)
- 309 Nu în sensul peiorativ pe care i l-a atribuit dreapta politică americană, pentru care termenul „liberal” nu este decât un surrogat pentru „socialist”, ambele noțiuni având o puternică încărcătură negativă în lexiconul adeptilor acestei orientări politice (N.a.)
- 310 George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești*, introducere și note de G. J. Warnock, traducere din engleza de Laurențiu Stăncă, Humanitas, București: 2004, Partea I, par. 86, pp. 129–130. (N.t.)
- 311 *Ibidem*, par. 7, p. 79. (N.t.)
- 312 *Ibidem*, par. 1, pp. 75–76. (N.t.)
- 313 *Ibidem*, par. 2, p. 76. (N.t.)
- 314 *Ibidem*, par. 3, p. 77. (N.t.)
- 315 *Ibidem*, par. 4, p. 77. (N.t.)
- 316 *Ibidem*, par. 6, pp. 78–79. (N.t.)
- 317 *Ibidem*, par. 50, p. 105. (N.t.)
- 318 *Ibidem*, par. 8, p. 79. (N.t.)
- 319 *Ibidem*, par. 9, p. 80. (N.t.)
- 320 George Berkeley, *Trei dialoguri între Hylas și Philonous*, în *Scriseri metafizice (Tratat despre principiile cunoașterii omenești, Trei dialoguri între Hylas și Philonous)*, traducere, note și cuvânt introductiv de dr. Leonard Gavrilu, Editura IRI București, 2002, Al doilea dia.log, p. 171. (N.t.)
- 321 *Ibidem*, p. 174. (N.t.)
- 322 C. W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădărau, Humanitas, București: 1994, „A doua scrisoare a dlui Leibniz, adică replica la prima scrisoare a dlui Clarke”, p. 100. (N.t.)
- 323 *Ibidem*, par. 31–32, p. 63. (N.t.)
- 324 *Ibidem*, „A doua scrisoare...”, p. 101. (N.t.)
- 325 C. W. Leibniz, *D disertație metafizică*, traducere de Constantin Floru, note de Dan Bădărau, Humanitas, București: 1996, IX, p. 25. (N.t.)
- 326 *Ibidem*, XIV, p. 36. (N.t.)
- 327 Leibniz, *Monadologia*, par. 1, p. 55. (N.t.)
- 328 *Ibidem*, par. 14, p. 58. (N.t.)
- 329 Leibniz, *D disertație metafizică*, XIV, p. 37. (N.t.)
- 330 David Hume, *Eseuri politice*, traducere din limba engleză de Adina Avramescu și Cătălin Avramescu, studiu introductiv de Cătălin Avramescu, Humanitas, București: 2005, „Viața mea”, p. 27. (N.t.)
- 331 *Ibidem*, p. 21. (N.t.)
- 332 *Ibidem*, p. 27. (N.t.)
- 333 David Hume, *Cercetare asupra intelectului omeneșc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constantin Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1987, p. 225. (N.t.)
- 334 Citar în Adrian-Paul Iliescu, *Supremația experienței. Conservatorismul anglosaxon*, EuroPress Group, București: 2008, p. 227. (N.t.)
- 335 Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, traducere de S. Antoniu, Editura Științifică, București: 1958, Partea a II-a, p. 118. (N.t.)
- 336 Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, traducere de H. H. Stahl, introducere, comentarii și note de J.J. Lecerde, Editura Moldova, Iași: 1996, Cartea I, Cap. I, p. 62. (N.t.)
- 337 *Ibidem*, Cartea II, Cap. III, p. 88. (N.t.)
- 338 *Ibidem*, Cartea I, Cap. VIII, p. 80. (N.t.)
- 339 *Idem*. (N.t.)
- 340 Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1987, Cuvânt înainte, p. 51. (N.t.)
- 341 Există un eseu emoționant despre declinul și moartea lui Kant, scris de Thomas De Quincey și intitulat *The Last Days of Immanuel Kant*, inspirat din memoriile prietenului lui Kant, Ehregott Wasianski, și ale bătrânului său servitor, Martin Lampe. Esul lui De Quincey a fost publicat în 1827, dovedind cât de celebru era Kant; De Quincey începe astfel: „Consider de la sine înțeles faptul că orice persoană cultivată va manifesta un anumit interes față de povestea vieții lui Immanuel Kant. Un mare om, chiar dacă n-are popularitate, trebuie să facă întotdeauna obiectul unei curiozități lipsite de prejudecăți. A ne imagina un cititor complet indiferent față de Kant înseamnă a ne imagina un om care nu e căruși de puțin intelectual”. (N.a.) (cf. Thomas de Quincey, *Ultimele zile ale lui Immanuel Kant*, traducere din engleză de Doina Lică, Humanitas, București: 2006, p. 5 — N.t.)
- 342 Locke însuși a început invocând metafora unei foi albe, pe care a trebuit să o modifice însă, pentru a recunoaște că avem capacități înăscute de a procesa experiența — comparând, rememorând, inferând și altele asemenea. (N.a.)
- 343 Citatul exact este „Gândurile fără conținut sunt goale, intuițiile fără concepte sunt oarbe”. (N.a.)
- 344 Immanuel Kant, *Întemeierea metafizică a moravurilor*, în *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizică a moravurilor*, traducere, studiu introductiv, note și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București: 1995, Secțiunea a I-a, p. 223. (N.t.)
- 345 *Ibidem*, Secțiunea I, p. 213. (N.t.)
- 346 *Ibidem*, Secțiunea a II-a, p. 238. (N.t.)
- 347 *Ibidem*, p. 242. (N.t.)
- 348 Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, în *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizică a moravurilor*, traducere, studiu introductiv, note și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București: 1995, Prefață, nota 1, p. 40. (N.t.)
- 349 Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este Iluminismul?”, în *Manifestul iluminist*, ediție bilingvă, traducere, note, studiu introductiv și postfață de Daniel Mazilu, Paralela 45, Pitești: 2011, (39), p. 39. (N.t.)
- 350 Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București: 1994, Prefața la ediția întâi, din anul 1781, notă, p. 23. (N.t.)
- 351 Kant, *Critica rațiunii practice*, Cartea a II-a, Capitolul II, VI, p. 159. (N.t.)
- 352 *Ibidem*, Cartea a II-a, Capitolul II, IV, p. 150. (N.t.)
- 353 Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este Iluminismul?”, (35), p. 29. (N.t.)

- 354 *Ibidem*, 36), pp. 31-33. (N.t.)
- 355 *Ibidem* (37), p. 33. (N.t.)
- 356 Denis Diderot. *Bijuteriile indiscrete*, traducere, prefață și note de Emil Paraschivoiu, Paralela 45, Pitești, 2004, cap. XXXII pp. 154-156. (N.t.)
- 357 Psalm., 104:5 (versiunea C. Cornilescu). (N.t.)
- 358 Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?“, (40), p. 41. (N.t.)
- 359 Diderot, „Enciclopedie“, în *Enciclopedia franceză sau dicționarul național al științelor, artelor și meșteșurilor. Texte alese* traducere și note de Virginia Ștefănescu, prefață și tabel cronologic de Paul Cornea, Minerva, București, 1976, p. 81. (N.t.)
- 360 Nu trebuie să pierdem din vedere diferența între raționalism, ca promovare a folosirii rațiunii, și raționalism, ca doctrină filosofică conform căreia cele mai bune forme ale cunoașterii sunt *a priori*. (N.a.)
- 361 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Dialectica Luminilor*, traducere de Andrei Corbea, Polirom, Iași, 2012. (N.t.)

FILOSOFIA ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Între o istorie a filosofiei în secolul al XIX-lea și acel demers mai general care este istoria ideilor în același secol există o diferență semnificativă: și anume, ca cea de-a doua ar include analizele economice și de economie politică, jurisprudența, pe Charles Darwin, controversile legate de evoluție și religie, descoperirile în domeniul științelor naturale, începuturile sociologiei sistematice, ale filologiei, ale antropologiei și ale arheologiei, ale istoriografiei, ale criticii biblice și altele. A fost un secol în care efectul eliberator al Iluminismului secolului al XVIII-lea asupra activității intelectuale a fost resimțit pe deplin. O mare parte a acestei efervescențe în gândire și apariția unor noi domenii de cercetare s-au datorat faptului că anumite aspecte ale filosofiei au devenit independente și mai empirice; ba mai mult, o parte dintre gânditorii secolului au fost de acord cu Auguste Comte, unul dintre fondatorii sociologiei, că aceste domenii noi erau succesorii speculației filosofice și că filosofia însăși se apropia de sfârșit.

Filosofia, însă, nu era nicidecum muribundă, iar lucrările principalelor figuri din această perioadă — Bentham, Hegel, John Stuart Mill, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, idealistii britanici, pragmatistii americani — nu numai că au fost de mare interes și valoare în sine, dar au și influențat evoluția celei mai bogate perioade, din punct de vedere filosofic, de la sfârșitul epocii clasice încoace: secolul XX.

În secolul al XIX-lea, cuvântul „filosofie” a căpătat sensul său specific, însemnând ceea ce înțelegem astăzi prin el — cercetare a chestiunilor de metafizică, epistemologie, etică și celelalte —, în timp ce cuvântul „știință” a ajuns să însemne ceea ce înțelegem astăzi prin el — domenii precum fizică, chimie, biologie și restul. Chiar și în primele decenii ale secolului al XIX-lea, cuvântul „filosofie” încă denota știința, iar sintagma „om de știință” a fost inventată abia în 1833 (de către William Whewell; el a folosit-o prima oară într-un articol tipărit în 1843). De aceea, William Hazlitt este descris pe piatra sa de mormânt ca „metafizician,” acest cuvânt desemnând pe atunci ceea ce astăzi numim „filosof”.

În secolul al XIX-lea putem discerne începuturile unei separații a tradiției filosofice în două direcții. Pe de-o parte, sunt Bentham, Mill și pragmatistii americani, care continuă, în maniera lui Locke și Hume, să se concentreze asupra unor întrebări specifice de epistemologie, etică, drept și politică. În aceeași zonă se situează și Hegel, Schopenhauer și idealistii britanici, care oferă cadre inclusive, având în prim-plan interese metafizice. Ambele grupări pot fi încă identificate ca făcând parte din aceeași poveste în ceea ce privește gama intereselor lor. Diferența apare odată cu Nietzsche. El reprezintă un moment de cotitură a preocupărilor filosofice care, în a doua parte a secolului XX, s-au generalizat și mai mult printre filosofi „continentali” în direcții sociologice, istorice și literar-critice. Principala separație dintre cele două direcții apare ca rezultat al activității lui Husserl și, mai ales, Heidegger, în prima jumătate a secolului XX: lucru explicat pe larg în Partea a IV-a a lucrării de față.

BENTHAM (1748–1832)

Într-un eseu publicat în 1825, William Hazlitt scria despre Jeremy Bentham, care pe atunci era încă în viață, că „numele lui este puțin cunoscut în Anglia, ceva mai bine în Europa și cel mai bine în câmpiile din Chile și în minele din Mexic. El a oferit constituții pentru Lumea Nouă și a făcut legi pentru vremurile viitoare. Oamenii din Westminster, unde locuiește, nici nu visează la o așa persoană; dar sălbaticul siberian și-a găsit o rece alinare în aspectul sau lunar”.

Principalul motiv pentru care Bentham a fost, în timpul vieții sale, profet în multe țări ale lumii, dar nu și în propria-i patrie l-a reprezentat faptul că, dintre numeroasele sale scrieri, cele care au fost publicate în timpul vieții lui i-au atras doar pe experții în drept, guvernare, reformă socială și politică, etică și economie și, ca urmare, nu au fost citite de mulți dintre compatrioții săi; însă una dintre cele mai influente lucrări ale lui Bentham a fost publicată

mai întâi în traducere — în franceză, apoi în rusă, spaniolă, germană și alte limbi, apărând în engleză abia la un deceniu după moartea sa.

Un alt motiv al nepăsării englezilor a fost radicalismul său politic și faptul că era republican, ceea ce îl puna în opoziție cu regimul vremii. În consecință, nu a primit nici recunoaștere publică, nici respectul publicului larg. Cu toate acestea, el a introdus în limba engleză cuvintele „utilitarist“, „a codifica“ și „internațional“; el a fost primul care a propus o curte internațională de arbitraj pentru pace și stabilirea principiilor dreptului internațional, iar multe spitale, penitenciare și alte instituții sunt construite pe principiul „panopticonului“ pe care el și fratele său Samuel I au inventat. Influența lui asupra chestiunilor practice a fost una majoră, nu doar în țara natală, ci și în multe alte părți ale lumii.

Bentham a studiat la Oxford, devenind apoi avocat. Nu a practicat dreptul pentru multă vreme, alegând să se dedice reformei juridice și sociale. Această decizie i a fost inspirată de descoperirea principiului utilității în lucrările lui David Hume, Claude Helvétius (1715-1771) și Cesare Bonesana-Beccaria (1738-1794). La Hume a descoperit ideea ca utilitatea este un criteriu al virtuții. La Helvétius a descoperit ideea că utilitatea poate ghida comportamentul, dacă este legată de ideile de plăcere și durere, pe care Bentham le-a considerat a fi singurele elemente care motivează acțiunea, după cum susținuse și Epicur, cu multă vreme în urmă. În tratatul despre crimă și pedeapsă al lui Beccaria a găsit fraza *la massima felicità divisa nel maggior numero* — „cea mai mare fericire pentru cei mai mulți“. El credea că o serie de probleme sociale ar putea fi remediate prin aplicarea acestui principiu fundamental și s-a dedicat sarcinii de a-l traduce în faptă.

Bentham a susținut că ceea ce numea „utilitarism“ le impune atât legiuitorilor, cât și indivizilor o obligație de „a sluji la fericirea generală“; această obligație, spunea el, „este extrem de importantă și îi include pe toți ceilalți“. A folosit termenul „utilitate“ pentru a denumi „[orice] tinde să producă beneficii, avantaje, bine sau fericire“, acestea fiind toate sinonime.

Utilitarismul, fie cel al lui Bentham, fie o variantă ulterioară mai elaborată, este o teorie *consecinționistă* a moralității, care înțelege valoarea morală numai în termenii consecințelor acțiunilor, lăsând la o parte orice întrebări referitoare la intențiile agenților sau calitatea caracterelor lor personale. Alte teorii ale moralității se concentrează asupra ultimelor două, însă caracteristica distinctivă a teoriilor utilitariste este că ele măsoară valoarea morală exclusiv pe baza rezultatelor. Bentham și John Stuart Mill, care sunt cunoscuți împreună sub numele de „utilitariști clasici“, deși cel de-al doilea a avansat perspectiva lui Bentham, au considerat fericirea drept bunul suprem, iar fericirea unei persoane, egală cu a oricărei alta. Asta înseamnă că efortul de a produce cea mai mare fericire pentru cât mai mulți indivizi se face imparțial; motivul cuiva pentru a promova binele este la fel ca motivul oricui altcuiva.

Este clar că în centrul acestei perspective există o sursă de tensiune. Bentham a considerat plăcerea și durerea ca fiind „maestri suverani“ care, așa cum scria el, „ne guvernează în tot ce facem, în tot ce zicem, în tot ce gândim“. Această perspectivă este cunoscută ca „hedonism“ și, în esență, este o perspectivă egoistă sau centrată pe sine. Cum se poate corela acest fapt, care ne privește pe fiecare dintre noi, cu cerința de a promova cea mai mare fericire pentru cât mai mulți, când propriii mei „maestri suverani“ m-ar putea determina să acționez într-un mod care mi-ar aduce avantaje personale, în detrimentul fericirii generale?

Bentham a încercat diferite modalități de a depăși această dificultate. Una a fost să spună că ne promovăm propria fericire căutând cât mai multă fericire pentru ceilalți. Alta, mai plauzibilă, a fost să tempereze perspectiva hedonistă și să accepte faptul că uneori acționăm din mărinimie față de ceilalți. Unii teoreticieni au încercat într-adevăr să facă din „egoismul luminat“ regula acțiunii, însă două obstacole stau în calea acceptării acestei propuneri: primul, faptul empiric că uneori acționăm în interesul altora, sacrificându-ne interesul propriu, și al doilea, gustul neplăcut pe care ni-l lasă ideea că, în cele din urmă, tot ce facem este de fapt ceva ce ne servește nouă.

Deși Bentham a fost influențat de Hume, el a respins psihologia morală a acestuia. Hume considera ca acțiunile unei persoane stau mărturie pentru caracterul său și considera că tocmai acest caracter este ceea ce prezintă interes din punct de vedere moral. Pentru cineva

interesat de aplicarea moralității în chestiuni sociale, precum Bentham, caracterul este mult prea subiectiv pentru a fi util. Numai indivizii înșiși pot să știe ce intenționează sau doresc, însă motivele acestor acțiuni pot fi opace chiar și pentru ei. Cum ne poate asta ajuta să judecam ce e corect și ce e greșit? Bentham a căutat o bază mai practică.

Patronul lui Bentham a fost primul marchiz de Lansdowne, un important politician whig³⁶², care i-a făcut cunoștință cu un exilat din Geneva, pe nume Etienne Dumont, preceptorul unuia dintre fiii săi. Lui Dumont i se datorează faima lui Bentham în Europa, el fiind cel care a tradus în franceză câteva manuscrise ale acestuia și le a publicat în trei volume intitulate *Traité de législation civile et pénale* (1802), primele două fiind retraduse în engleză, mult mai târziu, cu titlul *The Theory of Legislation* (1840).

Tot Lansdowne l-a încurajat pe Bentham să abordeze problema modului în care s-ar putea ajunge la o „pace perpetuă” în ordinea internațională și maniera în care relațiile dintre state pot face obiectul legii. În procesul redactării eseurilor ce vor alcătui cartea *Principles of International Law*, Bentham a folosit pentru prima oară, așa cum am menționat deja, cuvântul „internațional”, introducând și ideea unui tribunal constituit în vederea soluționării disputelor internaționale.

Contextul revoluționar din Franța i-a stârnit în mod particular interesul lui Bentham. Chiar și înainte de debutul efectiv al revoluției, cu ajutorul lui Dumont, el începuse să scrie o serie de pamflete, propunând soluții politice și o reformă juridică pentru Franța. Acestea au fost publicate în franceză și diseminate printre figurile importante ale Parisului. În perioada de după căderea Bastiliei, propunerile au fost discutate de către Adunarea Națională a Franței. Sprijinul acordat revoluției i-a adus titlul onorific de cetățean francez în 1792.

Bentham nu a avut aceeași influență și în Anglia. A scris despre reforma juridică inefficientă, despre menținerea ordinii, despre economie și taxare și, mai presus de toate, despre reforma juridică, aceasta din urmă oferindu-i oportunitatea de a-și exprima atitudinea critică față de ceea ce considera natura mocirloasă a dreptului comun și natura arbitrară a „legii făcute de judecător”.

El a acceptat perspectiva conform căreia dreptul este prin natura lui negativ, în sensul că întreaga sa esență constă în impunerea de restricții și limite, reducând astfel libertatea individuală. Ideea lui de libertate era, ca și aceea a lui Hobbes, ceea ce se numește acum „libertate negativă”, adică absența interdicției. Această viziune are o consecință directă atunci când este cuplată cu versiunea benthamiană a utilitarismului. Este plăcut să fii liber și e dureros să fii restricționat; din moment ce plăcerea și durerea sunt criteriile valorii, reiese că libertatea este un bine. Însă Bentham nu voia să aibă deloc de-a face cu ideea că libertatea este un „drept natural”, idee pe care a disprețuit-o fără rezerve, numind întreaga discuție despre drepturile naturale „prostii pe catalige”. Și asta pentru că respingea ideea unui contract social care scosesse oamenii dintr-o „stare a naturii” în care se bucuraseră de drepturi și libertăți primitive și la care trebuiseră să renunțe, cel puțin parțial, în schimbul beneficiilor comunității. El credea că oamenii au trăit întotdeauna în societate și că legile sunt poruncile celui sau ale celor care dețin autoritatea. Asta a anticipat „pozitivismul legal” al teoreticianului John Austin, ceva mai târziu în secolul al XIX-lea, concepția conform căreia legea este în mod expres produsul voinței unui suveran. Această concepție implică faptul că o lege, indiferent dacă este bună sau rea, morală sau nu, este totuși lege, dacă e adoptată; ceea ce implică mai departe faptul că toate drepturile sunt create prin intermediul legislației și că libertățile sunt conferite fie în mod explicit de lege, fie implicit, prin tăcerea legii.

O parte mai interesantă a opiniilor juridice ale lui Bentham privește problema probelor penale. El socotea extrem de confuză administrarea probelor și admisibilitatea ei; aceasta era plină de distincții, excepții și de o sumă de detalii tehnice obscure, acumulate în urma multor decizii luate de judecători. Bentham considera aderarea avocaților la această stare de fapt nesatisfăcătoare un simplu egoism malign, pentru că ea prelungea audierile și aducea bani frumoși în buzunarele celor dintâi. Câțiva dintre teoreticienii care l-au precedat încercaseră să impună ordine în haosul existent și să justifice unele doctrine bizare care stăteau la baza practicii probatoriului. Abordarea lui Bentham a fost mai viguroasă: el a încercat să nu țina

cont de toate „regulile probelor” și să le înlocuiască cu o abordare naturală pe temeiuri utilitariste, una bazată pe bun-simț și pe experiența de zi cu zi.

Bentham a corespondat cu președintele Madison al Statelor Unite și cu fiecare dintre legislaturile americane pe tema codificării legilor. Concepțiile sale au fost fructificate, indirect, într-o zonă diferită; un exemplu îl reprezintă codificarea parțială a procedurii civile în statul New York (codul Field), ca urmare a eforturilor asidue a lui David D. Field II, care fusese influențat de Bentham în timpul călătoriilor întreprinse în Europa, pentru a studia codurile juridice. Ideile benthamiene s-au bucurat de o apreciere similară din partea juristului David Hoffman, care, în anii 1820, a introdus teoria utilitaristă în studiile de drept ale Universității din Maryland.

Bentham a fost foarte citit în America de Sud, scrierile sale provocând controverse în Chile și, mai ales, în Columbia, unde președintele Simón Bolívar a cedat presiunilor Bisericii Catolice și i-a interzis cărțile. Succesorul lui Bolívar, Francisco Santander, a revocat decizia și le-a reintrodus în curriculumul universitar. În Grecia, după eliberarea de sub dominația otomană, autorii constituției au fost influențați de ideile lui Bentham, mai ales prin intermediul scrierilor lui Anastasios Polyzoides, unul dintre discipolii săi.

În Marea Britanie, toate schemele lui Bentham pentru îmbunătățirea societății și a instituțiilor ei, de la reforma penală și până la ideile lui despre drept și economie politică, s-au confruntat cu obstacole formidabile, din cauza tradiției și intereselor divergente. El și-a dat seama că singura speranță stătea într-o reformă politică fundamentală. A fost încurajat în acest sens de James Mill, care, în 1808, i-a devenit adjunct și asistent. La începutul carierei sale, Bentham scrisese despre reforma politică, însă își abandonase proiectul. Apoi, cu sprijinul lui Mill, a revizuit și extins manuscrisele, ajungând la concluzia că o reformă substanțială nu s-ar fi putut face fără o reformă politică, dar și că singura alternativă la reforma politică era revoluția; și a preferat prima variantă.

În viziunea sa, cheia problemei stătea în „influența” exercitată asupra instituțiilor politice de către indivizi și grupuri din cercurile guvernante, de la rege în jos, care acționau prin intermediul unui parlament nereprezentativ, aflat la cheremul patronilor bogați. Pentru a combate această stare de lucruri, reprezentarea parlamentară trebuia reformată. În consecință, Bentham a început să vină cu argumente în favoarea unei extensii a dreptului de vot, a alegerilor anuale prin vot secret, a existenței unor calificări minime pentru parlamentari, a creării unui sistem de amenzi pentru a impune prezența regulată a acestora, rapoarte precise ale dezbaterilor parlamentare și abolirea patronajului regal în acordarea de funcții și onoruri. A fost alături de James Mill când acesta a condamnat public excluderea femeilor de la vot, deși a declarat că dreptul electoral le-ar trebui conferit și lor doar în momentul în care îl vor avea toți bărbații adulți.

Reforma sistemului de reprezentare nu a fost, în sine, de ajuns; Bentham a continuat să susțină că în guvern existau risipă și corupție, că trebuiau reduse cheltuielile publice și îmbunătățită eficiența serviciului public, în primul rând printr-o mai bună selecție și pregătire a funcționarilor.

Publicarea propunerilor sale de reformă parlamentară în 1817 și a atacurilor lui la adresa risipei și incompetenței în administrația publică în 1824 a confirmat poziția lui Bentham ca principală voce a radicalismului politic britanic. Acest lucru ar fi fost suficient pentru a l marginaliza în relația cu autoritățile, însă el și-a exacerbat marginalizarea prin atitudinea față de religie, pe care a considerat-o un obstacol în calea progresului. A criticat în scris influența Bisericii asupra educației și i-a șocat pe mulți dintre contemporanii săi prin cartea *Not Paul, But Jesus* (1823), în care îl descria pe Iisus ca pe un revoluționar politic, iar pe Sf. Pavel, ca pe un mincinos.

Bentham a fost în favoarea libertății religioase și, în particular, i-a apărut pe nonconformiști³⁶³ împotriva prejudiciilor pe care le-au suferit ca urmare a refuzului lor de a accepta cele 39 de articole ale Bisericii Anglicane. Acest lucru nu le-a permis să intre în universități, în școli publice, în Parlament și nici să ocupe vreo funcție civilă sau militară. Drept rezultat, nonconformiștii și-au fondat propriile școli, cele mai multe dintre ele de un nivel superior în ceea ce privește curriculumul și metodele de predare. Prin urmare, atunci

când s-au avansat propuneri pentru înființarea unei școli seculare în Londra, iar ulterior a unei universități — University College London, astăzi una dintre cele mai prestigioase instituții de învățământ superior din lume — Bentham a fost, plin de entuziasm, în favoarea acestora. La cererea lui, scheletul și un mulaj din ceară al capului său, purtând propriile-i haine și palăria, sunt expuse într-o vitrină de sticlă aflată în holul de la intrarea în clădirea principală a universității, prîvindu-i pe studenții care trec.

Influența lui Bentham în țara sa natală a crescut atunci când fiul asociatului său James Mill, și anume John Stuart Mill, a readus în atenția compatrioților lui filosofia acestuia, mai întîi editînd și publicînd cele cinci volume ale *Rationale of Judicial Evidence* (1838-1843) și apoi dezvoltînd doctrina utilitaristă pe care a moștenit-o de la el. Pe măsură ce influența lui s-a extins, au început să apară tot mai multe voci critice. Aproape toți criticii au comentat defavorabil viziunea lui Bentham asupra naturii umane, o imagine săracită, mecanicistă, în care a negat în totalitate acea parte a ființelor umane în care imaginația, iubirea și sentimentul joacă un rol dominant. În opinia lui Hazlitt, faptul că Bentham a neglijat acești factori a dus la o filosofie „nepotrivită nici pentru om, nici pentru jîvină”. Această părere despre Bentham a fost împărtășită de Karl Marx, care l-a numit „un arhi-filistin”³⁶⁴ și care considera utilitarismul superficial și burghez.

Deosebit de criticată a fost afirmația lui Bentham, în favoarea utilitarismului, conform căreia plăcerile pot fi cuantificate într-un „călcu al fericirii”, ce ar putea măsura obiectiv ce acțiune ar trebui întreprinsă într-un anumit set de circumstanțe. Viziunea sa a fost condamnată și etichetată ca „doctrină demnă doar pentru porci”³⁶⁵, fiindcă un porc s-ar situa mai sus decît Socrate pe această scală a fericirii, atîta vreme cît ar avea destul noroi în care să se bălăcească și destule lături de mîncat.

În mod previzibil, Bentham și-a atras, înainte de orice, dușmănia comunității clericale, care s-a delectat cu expozeul scris de un anume John Colls, un anglican care, înainte de a deveni preot, îi fusese pentru o scurtă perioadă secretar și care a scris un atac intitulat *Utilitarianism Unmasked* (1844), portretizîndu-l pe Bentham ca pe un om periculos, bigot și malign subversiv.

Printre filosofi, consensul este că Bentham a greșit încercînd să reducă întreaga motivație umană la împlinirea dorinței de plăcere și la evitarea durerii, deoarece, chiar dacă este corect să consideri fericirea un *summum bonum*, căile către ea sunt multe și variate; fără a lua în calcul aceste variabile — și conflictele dintre ele —, așa cum sunt prezente în natura umană, este posibil ca o teorie bazată pe această idee să fie pur și simplu prea rudimentară.

HEGEL (1770–1831)

Gîndirea lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel joacă un rol major în filosofia secolelor al XIX-lea și XX, nu numai prin influența ei asupra lui Marx și a marxismului, a lui Heidegger și a altor filosofi, ci și în mod direct asupra idealiştilor britanici și, indirect, prin reacția acestora la fondatorii filosofiei analitice.

Pentru unii cercetători, Hegel este la fel de mareț ca Marx. Cu siguranță, o asemănare majoră între ei o reprezintă vastitatea și dificultatea muncii lor, ambii fiind gînditori de o anvergură uriașă, ambițioasă și inovatoare. Sunt cîtiva care îl consideră chiar mai important, datorită impactului pe care gîndirea sa a avut-o asupra direcțiilor majore ale filosofiei, politicii și chestiunilor practice, încă din timpul vieții. Pentru alții, însă, de-abia dacă merită menționat: mulți dintre cei care predau și scriu despre filosofie în tradiția analitică anglofonă nu acordă prea mare atenție lucrărilor sale; unii abia dacă au citit un cuvînt din ce-a scris, iar alții nu simt niciodată nevoia s-o facă.

Hegel s-a născut în 1770 la Stuttgart. Tatăl lui era funcționar în guvernul ducelui de Baden-Württemberg, iar mama sa era fiica unui avocat de la Înalta Curte a ducatului. Ea a murit cînd Hegel avea 13 ani. Fratele său, Georg Ludwig, a fost ofițer în armată și și-a pierdut viața în timpul campaniei lui Napoleon în Rusia, în 1812.

Hegel a fost educat la un seminar protestant asociat Universității din Tübingen. Acolo s-a împrietenit cu Friedrich Schelling și Friedrich Hölderlin. Cei trei erau entuziasmați de

cultura greacă și de Revoluția Franceză și, din aceleași motive, adversari ai atmosferei sufocante a seminarului și a ceea ce ei considerau natura reacționară a politicilor din statele vorbitoare de limbă germană. Deși Schelling urmăsea chemarea ambițiilor sale filosofice încă din studenție, Hegel nu a făcut asta decât mai târziu, după ce Schelling a devenit profesor la Universitatea din Jena și l-a invitat să predea acolo ca *Privatdozent*. Până atunci Hegel își câștigase traiul dând meditații în particular.

Pe când se afla la Jena, Hegel a început să lucreze la ceea ce avea să devină cea mai cunoscută dintre lucrările sale, *Fenomenologia spiritului* (1807), al cărei manuscris l-a terminat în timp ce veștile despre victoria lui Napoleon în bătălia de la Jena se răspândeau în oraș. Neavând încă o slujbă stabilă, a fost nevoit să accepte, pentru o scurtă perioadă, un post de editor la o revistă, înainte de a deveni director de școală, poziție pe care a ocupat o vreme de aproape zece ani. Munca didactică l-a condus la ideea unei lucrări enciclopedice în trei părți, prima având în prim-plan logica, cea de-a doua, lumea materială, și ultima, „Geist” (mintea sau spiritul). În orele petrecute în școală, a scris prima parte a acestei încercări ambițioase, *Știința logicii*.

În 1816, Hegel a primit în sfârșit un post remunerat la Universitatea din Heidelberg, unde a scris *Enciclopedia științelor filosofice* (1817). În anul următor s-a mutat la Universitatea din Berlin, faima sporindu-i și cursurile sale atrăgând studenți din întreaga lume germană și din afara ei. În 1821 a publicat *Filosofia dreptului*, iar în 1829 a devenit rector al Universității din Berlin. A murit doi ani mai târziu, în timpul unei epidemii de holeră. O legendă, repetată sub diverse forme, spune că, pe patul de moarte, Hegel s-a plâns de faptul că filosofia sa n-a fost înțeleasă. Într-una dintre versiuni, fără îndoială falsă, el îi șoptește unui discipol, „Nimeni nu m-a înțeles în afară de tine... și nici tu n-ai înțeles cum trebuie”, dându-și ultima suflare înainte ca studentul să poată primi o clarificare.

De la bun început, Hegel a considerat filosofia ca fiind parte a unei mișcări de reformă politică și socială. El credea că aceasta este necesară ca reacție la diviziunile de la nivelul societății, servind drept mijloc de a restaura armonia dintre idee și practică, așa cum el și prietenii săi Hölderlin și Schelling credeau că se întâmplase în Grecia epocii clasice. În prima sa lucrare publicată, o susținere a filosofiei lui Schelling împotriva lui Fichte, Hegel scria: „Diviziunea este sursa nevoii de filosofie”. El și prietenii săi erau îngrijorați de ceea ce vedeau drept o lipsă de interes în cultura germană și considerau că singurul lucru de care aceasta putea fi mândră era Kant. Dar chiar și așa, au avut o poziție critică față de filosofia lui Kant; după Hölderlin, Kant era aidoma lui Moise, prin faptul că și-a condus poporul din exil, însă oamenii aveau în continuare nevoie de îndrumare pentru a ajunge în Țara Sfântă.

Cei trei prieteni au creat un document, conceput probabil de Hölderlin, dar considerat multă vreme o lucrare timpurie a lui Hegel (fiindcă manuscrisul a fost redactat de mâna lui), intitulat „Cel mai vechi sistem de program al idealismului german”. Proiectul pe care îl descrie începe cu ideea kantiană a individului ca ființă morală radical liberă, libertatea fiind supusă legilor pe care indivizii și le impun. Însă documentul se îndepărtează de ideile lui Kant, afirmând că abilitatea rațiunii de a inventa și autoaplica astfel de legi reprezintă un semn al faptului că nu este limitată în felul descris de Kant; rațiunea ar trebui văzută ca fiind capabilă să transcendă limita experienței empirice și să dea un răspuns la întrebarea „Cum trebuie să fie lumea pentru o ființă morală?”.

Răspunsul este dat în termenii unei metafizici a „ideilor”. Autorilor documentului li se părea clar faptul că știința ar putea progresa dacă ar fi eliberată de constrângerile a ceea ce ei descriau drept proceduri experimentale „anevoioase”. Dar, și mai important, conceptul de „idei” a arătat cum poți oferi o întreagă nouă teorie a statului. Aceasta se putea face demonstrând că nu există de fapt o „idee” de stat: „[Ideea de omenire] nu oferă nici o *idee* despre *stat*, deoarece statul este ceva mecanic; cu atât mai puțin oferă ea o idee despre o mașină. Numai ceea ce constituie obiectul *libertății* se numește *Idee*. Trebuie astfel să ne ridicăm deasupra statului! Căci orice stat tratează oamenii ca pe niște mecanisme” ³⁶⁶ Iar sarcina filosofiei în acest program este de a oferi o bază pentru un nou tip de societate, în care toți sunt egali și liberi, fiindcă mințile le sunt eliberate, educate și autonome va exista o

„libertate absolută a tuturor spiritelor, pe care lumea intelectuală o poartă în sine și nu-și mai îngăduie nicidecum să caute în afara sa pe Dumnezeu, nici nemurirea”.³⁶⁷

Aceste începuturi revoluționare ale gândirii lui Hegel nu au ținut prea mult. La momentul în care a scris *Fenomenologia spiritului*, el ajunsese să creadă că perioada istorică în care trăia era punctul culminant al unui proces de transformare culturală și că, prin urmare, sarcina filosofiei nu mai era cea pe care o concepușe inițial, transformându-se în ceva diferit, și anume, intenția de a-i face pe toți să priceapă ceea ce el considera a fi un fapt, respectiv *ca periplul dialectic al Geist se încheiasse*. Aceste ultime șapte cuvinte încapsulează nucleul filosofiei lui Hegel; explicația lor este următoarea.

Cuvântul „Geist” înseamnă „minte” sau „spirit,” iar pentru Hegel însemna mintea universală sau entitatea din care fac parte toate mințile umane individuale. Dificultățile notorii legate de traducerea exactă a lui „Geist” i au făcut pe unii traducători și pe cei mai mulți dintre comentatorii ideilor filosofice să folosească, de obicei și în mod înțelept, chiar cuvântul „Geist”. sensul său ar fi acela de „minte a lumii” sau „spirit al lumii”, la care mințile noastre individuale finite contribuie. După cum o dovedește lucrarea sa ulterioară, *Filosofia istoriei*, Hegel consideră că istoria este povestea dezvoltării sau devenirii Geistului, procesul de autorealizare și autoîmplinire derulat în timp.

O metodă de a clarifica opinia lui Hegel este să observăm că istoria a fost într-adevăr martoră la o dezvoltare a spiritului, în sensul atingerii de către omenire a unui nivel tot mai mare de înțelegere, conștientizare și introspecție, pe măsură ce cunoașterea a progresat de la ignoranța superstițioasă a strămoșilor noștri care locuiau în peșteri (așa cum sunt ei caricaturizați) până la gradul de sofisticare pe care știința l-a făcut posibil, acompaniat de o cunoaștere mai aprofundată a istoriei și societății decât au avut strămoșii noștri. Hegel credea că în aceste privințe Geist atinsese nivelul maxim și a văzut epoca în care trăia drept apogeul împlinirii acestuia, mergând până într-acolo încât considera (lucru surprinzător) că statul prusac — statul autoritar monarhic prusac al cărui supus era — era întruchiparea acelei împliniri.

Cuvântul „fenomenologie” din titlul *Fenomenologia spiritului* înseamnă „un studiu al aparențelor”. Cuvântul „fenomen” înseamnă „aparență”, nu lucrul în sine, care ne apare sau pare să apară. Astfel, soarele ne apare ca un obiect extrem de luminos pe cerul de deasupra noastră, pe care l-am putea acoperi cu o monedă; dacă închizi ochii după ce te uiți o clipă în soare, vei avea în spatele pleoapelor o imagine remanentă — aceasta este și ea un fenomen, dar în acest caz lucrul real nu mai există imediat „în spatele” aparenței, fiindcă acest fenomen de imagine remanentă este cauzat de excitarea continuă a traiectoriei vizuale în ochi și creier. Prin urmare, *Fenomenologia spiritului* înseamnă felul în care Geist *apare* în diferite etape în devenirea sau dezvoltarea sa spre împlinirea de sine de-a lungul istoriei.

Și mai precis, Hegel vede acest proces ca pe o devenire a *conștiinței de sine* sau a înțelegerii de sine a Geistului și, cu cât nivelul acestei înțelegeri de sine este mai ridicat, cu atât Geist este mai liber, până când atinge o stare de libertate absolută. El atinge această stare pentru că este în mod simultan starea de cunoaștere absolută: cele două reprezintă același lucru. Această cunoaștere a realității așa cum este ea în sine — pe care Hegel a numit-o „cunoaștere a Absolutului” — este obținută pe măsură ce ne dezvoltăm, pornind de la simpla cunoaștere senzorială și trecând prin grade tot mai înalte ale conștiinței de sine. Hegel a insistat asupra faptului că, întrucât conștiința de sine necesită conștiința altora, ea este resimțită cel mai puternic prin dorința de ceea ce nu este ea însăși — o altă conștiință și posesia lucrurilor din mediul său — cu alte cuvinte, dorința de a schimba și de a-și însuși lumea sau anumite aspecte ale ei. Marx a fost foarte interesat de această idee, el considerând că scopul filosofiei nu era doar să înțeleagă lumea, ci și să o schimbe.

Nevoia conștiinței de sine de a avea o relație cu o altă conștiință de sine apare din faptul că, în felul acesta, se dobândește conștiința de *sine*: prin recunoaștere și confirmare a unei alte conștiințe.³⁶⁸ Unul dintre cele mai renumite fragmente ale *Fenomenologiei spiritului* este discuția lui Hegel despre relația dintre stăpân și slugă și afirmația care o precedă, respectiv că prima și cea mai naturală expresie a recunoașterii reciproce dintre două conștiințe de sine nu este amicitia, ci conflictul — ba chiar lupta până la moarte. Dar, spune el, combatanții își

dau repede seama că distrugerea relației este inevitabilă dacă unul dintre ei nu cedează, astfel încât pentru a pune capăt conflictului se ajunge la un compromis care, tipic, ia o formă asimetrică, în care învingătorul are ascendență asupra celui învins: o relație stăpân slugă.

Dar această relație este instabilă. Sluga recunoaște existența stăpânului, însă acest fapt nu îl satisface pe stăpân, pentru care sluga nu este decât un lucru.³⁶⁹ Recunoașterea minimă și abuzivă pe care stăpânul i-o acordă slugii îl face pe acesta din urmă să caute satisfacție în actul modelării unor părți din lumea materială în obiecte: plantele pe care le crește, masa pe care o construiește din lemn. Acest act i-ar oferi atât un sentiment de sine, cât și unul al propriei valori. Doar că, din păcate, obiectele pe care le creează nu îi rămân lui, ci sunt însușite de către stăpân: el este *alienat* de roadele muncii sale. Această idee fundamentală l-a inspirat pe Marx să dezvolte teoria alienării muncii: produsele nu numai că îi sunt luate slugii (muncitorului), nedându-i se acesteia posibilitatea de a se afirma în calitate de creator al lor, ci devin un aspect major al ceea ce o oprimă.

Hegel vedea stoicismul din filosofia antică ca pe o tentativă de a ieși din alienare, găsind puterea interioară și consolarea în singurătatea propriei minți³⁷⁰, astfel încât nu mai contează dacă cineva este sclav (precum Epictet) sau împărat (precum Marcus Aurelius). Însă detașarea de realitate este, în esență, goală, spunea Hegel, și duce la „conștiința nefericită”³⁷¹ sau „suflerul alienat”, în care stăpânul și sluga sunt uniți în mod discordant într-o singură conștiință. Această conștiință tânjește să fie independentă de lucruri materiale, dar este în mod inevitabil parte din lume, din a cărei condiție fizică — cu ale sale plăceri și pedepse — nu se poate scăpa. În consecință, conștiința sfâșiată suferă. Ținta lui Hegel este creștinismul sau oricare altă religie care face ceea ce face creștinismul, și anume, să întoarcă natura umană împotriva ei însăși. El vede alienarea sufletului drept rezultatul inevitabil al postulării unui zeu care există separat de ființele umane și în afara lumii. Ideea acestui zeu este proiecția unei părți a naturii umane, partea pronunțat spirituală, alienând acest aspect de restul părților și creând în consecință discordanța despre care vorbim.

Scopul evoluției conștiinței de sine a Geist este cunoașterea absolută, cunoașterea realității așa cum este ea în sine. Posesia acestei cunoașteri este libertatea absolută. Termenul folosit de Hegel pentru a descrie această perspectivă filosofică este „idealism absolut”, care denotă convingerea sa că realitatea ultimă, așa cum este ea în sine, este una mentală. În stări mai puțin dezvoltate ale conștiinței, mintea nu își dă seama că ea constituie realitatea; crede că realitatea este independentă de ea și că percepția și rațiunea noastră sunt instrumente pentru a descoperi natura acelei realități independente. Eșecul acestor instrumente de a sesiza natura realității *așa cum este ea în sine* l-a făcut pe Kant să spună că ele pot opera doar în relație cu lumea așa cum ne apare ea, dat fiind că felul în care ne apare este în mare parte rezultatul modului în care mintea o configurează. Dar, atunci când mintea ajunge la punctul în care își dă seama că *întreaga* realitate este propria sa construcție, ea încetează să tânjească după cunoștințe suplimentare, fiindcă nu este nimic dincolo de mintea care se cunoaște pe sine însăși. În consecință, cunoașterea absolută este „spiritul care se cunoaște în forma lui de spirit”.³⁷²

Să notăm implicațiile acestui fapt. Mintea, Geist, și-a îndeplinit obiectivul ultim al călătoriei sale spre conștiința de sine, fiindcă el, Hegel, a înțeles natura realității. Istoria lumii ca devenire a Geist a ajuns la final; descrierea pe care o face Hegel realității este înregistrarea acestui fapt. Pe scurt, s-ar putea spune că în Hegel universul și-a găsit rostul.

Asta ne întoarce, în mod inevitabil, la întrebarea „Ce este Geist?” De vreme ce Hegel folosește termenul „idealism absolut” pentru a distinge perspectiva sa de „idealismul subiectiv”, în care realitatea este descrisă ca fiind întrucâtva dependentă de minți individuale finite sau de o colectivitate formată din astfel de minți, ar fi firesc să ne imaginăm Geist ca pe o minte universală, o conștiință cosmică. Ar putea fi firesc chiar să ni-l imaginăm ca pe un zeu, dar dacă o facem, el nu poate fi Dumnezeu așa cum este conceput de obicei, fiindcă ar fi un zeu care, până la apariția lui Hegel, nu era pe deplin conștient de sine însuși și de natura realității. Mai mult decât atât, pentru Hegel a contat faptul că mintea individuală ar trebui înțeleasă în context social, iar sugestia din teoria sa pare a fi că mintea universală este fie constituită din toate mințile individuale luate laolaltă, fie împărtășită de ele. Idealul pe care l

a postulat în gândirea sa timpurie, idealul armoniei în societate, pornește de la ideea că indivizii, atunci când sunt cei mai buni și mai raționali cu putință, odată ce orice egoism este pus deoparte, ar acționa în acord unul cu celălalt fiindcă sunt cu toții parteneri, ca să spunem așa, în conștiința cosmică.

Metoda folosită de Hegel este *dialectica*. În scrierile lui Platon, dialectica era procesul prin care, într-o discuție alcătuită din întrebări și răspunsuri, se construiește o cale de acces către adevăr, argumentele opuse ajutându-se reciproc — împingându-se reciproc — să evolueze în direcția atingerii acelui scop. În scrierile lui Hegel, dialectica este procesul în interiorul căruia orice contrarii pot, prin ciocnirea lor, să producă ceva nou care ar putea, la rândul său, să fie pus în opoziție cu altceva, producând un rezultat total diferit. Hegel a considerat că maniera în care el a folosit această metodă a depășit-o cu mult pe cea al lui Platon, care s-a limitat la anumite probleme sau concepte. La Hegel, întreaga istorie a lumii — ca istorie a dezvoltării conștiinței de sine a Geist — trebuie înțeleasă în termenii unei emisii constante de noi sinteze, provenite din ciocnirea contrariilor.

O anumită stare de fapt poate fi gândită ca *teza* față de care se exprimă opusul ei, *antiteza*. Din confruntarea lor apare o nouă stare de fapt, *sinteza*. Sinteza devine o nouă teză căreia i se va opune o nouă antiteză, producând astfel o nouă sinteză. Aceasta devine din nou teza la care se opune o antiteză... și așa mai departe. Înțelegerea de sine finală a Geist este sinteza finală a lanțului dialectic istoric care l-a dus în acel punct.

Dialectica este atât procesul prin care istoria se desfășoară, cât și metoda argumentației și cercetării filosofice folosită de Hegel. Metoda este expusă în lucrarea sa intitulată *Logica*. Trebuie notat faptul că viziunea sa contrazice în mod explicit ideea din logica standard, potrivit căreia, atunci când o teză este combătută printr-o antiteză, rezultatul ar fi o contradicție, un punct din care nimic nu mai poate continua (dat fiind că, după cum spune logica standard, dintr-o contradicție poate decurge orice). În schimbul, conținutul particular al tezei și, respectiv, antitezei determină ceea ce apare din jocul interacțiunii lor. În *Știința logicii*, Hegel ilustrează acest fapt chiar la început, luând în considerare perechea de contrarii *ființă și neant*, relația dintre ele generând, ca sinteză, *devenirea*.³⁷³ Așa cum a fost aplicat istoriei, procesul dialectic este unul în care conflictele — în interiorul unei societăți sau între state — cauzează o stare de dezintegrare ce poate fi depășită prin reconciliere și noi acorduri care, la rândul lor, devin teze pentru noi antiteze ce necesită o soluție în noi sinteze — și așa mai departe.³⁷⁴

Această ultimă remarcă atrage atenția asupra lucrării lui Hegel *Prelegeri de filosofia istoriei*, în care el urmărește ceea ce consideră drept cursul dialectic progresiv al istoriei de la începuturile sale (din punctul său de vedere) în Orient, în Asia, până la punctul ei culminant, în Europa zilelor sale, în particular în Prusia. „Istoria universală“, scria el, „înfățișează treptele evoluției principului ce are drept conținut conștiința libertății.“³⁷⁵ Această remarcă ar putea reprezenta o altă încapsulare a întregii sale filosofii. Trebuie menționată aici o impresie inevitabilă: viziunea lui Hegel asupra istoriei pare a fi un pat al lui Procust, pe care faptele sunt întinse sau scurtate, pentru a le face să se potrivească. Această impresie este dată imediat de afirmația sa că India și China sunt „în afara istoriei“, deoarece i s-a părut că nu fac în niciun fel dovada procesului dezvoltării dialectice a Geist. El a ales Persia ca punct de pornire al „istoriei adevărate“, fiindcă a fost primul imperiu care a încetat să existe. Dorința de cucerire a Persiei a fost teza, dorința de independență a orașelor-stat grecești a fost antiteza, momentul contestării a fost victoria grecilor asupra flotei persane în bătălia de la Salamina, din anul 480 î.e.n. — iar sinteza a fost ascendența formativă a civilizației grecești care a urmat, în special a filosofiei sale.

Numai că societatea grecească însăși depindea de sclavie, prin urmare principiul libertății era departe de a fi perfect în aplicarea sa, credea Hegel, chiar dacă reprezenta un progres față de despotismul persan. În plus, pentru luarea deciziilor, grecii se bazau pe auguri și pe oracole, un alt semn că Geist era încă într-o etapă relativ rudimentară. Însă acceptarea de către Socrate a îndemnului delfic „Cunoaște-te pe tine însuși“ a marcat un punct de cotitură; el a introdus principiul gândirii independente împotriva culturii dominate de cutume a grecilor, iar Hegel a văzut asta ca pe unul dintre momentele cruciale ale istoriei.

Generalizările psihologice ale lui Hegel joacă un rol semnificativ în viziunea sa: oamenilor din Orient le lipsește cu desăvârșire libertatea, nu au nicio voință proprie și nicio conștiință individuală, ci sunt într-o stare de supunere abjectă față de un conducător. Grecii au avut un grad ceva mai ridicat, dar încă relativ nedezvoltat al conștiinței de sine, pe care Socrate l-a subminat, opunându-i un grad și mai dezvoltat de conștiință; pentru faptul că le-a perturbat perspectiva, grecii l-au condamnat la moarte. Hegel urmărește această evoluție care nu este întotdeauna lină și liniară, trecând prin Roma și diferitele forme de creștinism de dinaintea Reformei, până când începuturile apropierei lui Geist de conștiința de sine perfectă devin vizibile în lumea germană, odată cu Reforma.

Hegel nu a considerat Reforma ca având o semnificație exclusiv religioasă. Ideea Reformei că fiecare individ trebuie să fie responsabil de propriile alegeri a reușit să deschidă mințile către chestiuni mai generale despre moralitate, politică și natură, iar aceasta a dus la proiectul Iluminismului de a aplica rațiunea în toate aspectele vieții și societății, concomitent cu dezvoltarea ideilor referitoare la libertatea persoanei, contestând astfel vechile bariere în calea progresului individual și promovând o mai largă egalitate și oportunitate în societate. Însă acest lucru nu sugerează că anarhia ar fi un stadiu și mai înalt de dezvoltare: scopul nu este „libertatea subiectivă”, cel puțin nu până când lumea nu este organizată în mod complet rațional, fiindcă legea și moralitatea sunt încă necesare. Într-o ordine complet rațională, indivizii vor alege întotdeauna să se comporte în conformitate cu cele mai rafinate concepții despre lege și moralitate, în armonie cu ceilalți. Prusia epocii lui Hegel nu atinsese încă acel punct dar, după cum părea să creadă el, era aproape.

Filosofia politică sugerată în aceste remarci este descrisă în *Filosofia dreptului* a lui Hegel. Este demn de remarcat faptul că a scris *Prelegeri de filosofie a istoriei* într-un moment în care Prusia, după ce trecuse printr-o serie de reforme liberale, începea să se întoarcă la un regim mai autoritar, sub domnia regelui Frederic Wilhelm al III-lea. Conceptul lui Hegel de libertate individuală nu era, așa cum indică cele de mai sus, unul libertarian; ar putea fi definit mai degrabă drept unul potrivit căruia cineva este liber dacă își face datoria, fiindcă asta îl eliberează de sub tirania impulsurilor și dorințelor. Dacă sunt membru al unei societăți care mi-a insuflat valorile sale — valori pe care societatea le-a adoptat, urmărindu-și propriile interese —, atunci a acționa împotriva datoriei pe care o am față de respectiva societate înseamnă, de fapt, o acțiune împotriva mea. Asta a vrut să spună Hegel atunci când a afirmat că a alege liber înseamnă a alege rațional.

Pentru Hegel, cea mai bună orânduire social-politică este monarhia constituțională — cumva (dacă nu exact) ca Prusia zilelor sale. El nu a fost un liberal; nu credea că populația ar trebui să voteze, susținea principiul monarhiei, iar viziunea sa asupra libertății de expresie era una limitată. Pare ușor să fii de acord cu criticile lui Karl Popper la adresa filosofiei politice a lui Hegel, când ieși în considerare ipoteza conform căreia „statul este manifestarea Ideii Divine pe pământ”, motiv pentru care trebuie să îl „venerăm”. Apărătorii lui Hegel subliniază faptul că aceste remarci sunt extrase din notițele studenților săi și că prin „stat” se referea la societate în ansamblu. Mai mult, apărarea libertății — chiar dacă aceasta însemna o conformare idealizată la un simț rațional al datoriei — și apărarea corelativă a legii îndulcesc aparențele a ceea ce ar părea altfel, neplăcut de evident, drept sprijin pentru autoritarism. Cu toate acestea, în mod clar, el nu a fost nici liberal, nici democrat.

Moștenirea lui Hegel este mai importantă decât detaliile filosofiei sale. Foarte curând după moartea lui, discipolii săi au ajuns la neînțelegeri, formând două tabere: hegelienii „bătrâni” sau „de dreapta”, care subliniau aspectele politice conservatoare ale perspectivelor sale, și hegelienii „tineri” sau „de stânga”, care vedeau implicațiile radicale ale viziunii sale ca pe o chemare pentru libertate, o reconciliere a individului și societății și o lume guvernată de rațiune. Ei considerau că Hegel a demonstrat inevitabilitatea atingerii acestui punct, fiindcă este destinația unui proces necesar din punct de vedere istoric. Însă mai credeau și că el n-a reușit să pună în practică implicațiile ideilor sale, fiind hotărâți să o facă ei înșiși.

Deși hegelienii de dreapta au încetat să mai aibă vreo influență în doar câteva decenii de la moartea lui Hegel, cu hegelienii de stânga lucrurile au stat altfel. Prima lor țintă a fost religia, pe care o vedeau ca pe un obstacol major în calea progresului uman. Au ales ca punct de

pornire conceptul lui Hegel de „conștiință nefericită” și au descris religia ca pe o formă de alienare: umanitatea creează ideea de Dumnezeu, proiectează tot ce e mai bun în oameni asupra acestei ficțiuni, în timp ce depreciază prin contrast natura umană, tratează ființa pe care a inventat-o drept creatorul lumii și se apleacă în fața ei. Tinerii hegelieni care au scris în favoarea acestor argumente au fost David Friedrich Strauss (1808-1874) și Ludwig Feuerbach (1804-1872). *Viața lui Iisus* a lui Strauss a tratat scripturile ca pe oricare altă sursă istorică, lansând astfel o nouă abordare, critică și seculară, în studiul religiei și al documentelor și principiilor sale. În *Esența creștinismului*, Feuerbach a examinat psihologia religioasă și antropologia, concentrându-se pe proiectarea trăsăturilor umane pozitive asupra unei ființe inventate și pe toate consecințele acestui fapt.

Atât Strauss, cât și Feuerbach au fost traduși în engleză de George Eliot (Mary Anne Evans), eseista și romanciera engleză care le-a făcut cunoscute ideile unui public larg, înainte chiar ca filosofia lui Hegel să devină cunoscută în afara Germaniei. Dar chiar și atunci când ideile lui Hegel au început să capete popularitate, tinerii hegelieni tot le-au „stat pe cap”. Feuerbach a adus argumente în favoarea unei răsturnări materialiste a idealismului lui Hegel: realitatea nu este creată de gând, ci gândul apare din materie (sub forma ființelor umane). Minte este esența umanității, nu ceva separat de și mai înalt decât umanitatea, așa cum credea Hegel — o perspectivă care, conform argumentării lui Feuerbach, este în sine o formă de alienare. Prin urmare, a susținut că filosofia și teologia trebuie înlocuite de o știință a umanității, concentrată asupra oamenilor reali, în viața reală. Această versiune revizuită, materialistă a filosofiei lui Hegel a fost o sursă de inspirație pentru Karl Marx. „Turnura sociologică” care poate fi văzută în viziunea lui Feuerbach a avut paralele importante altundeva în filosofia secolului al XIX-lea — la Marx, desigur, dar și în „pozitivismul” lui Auguste Comte și în mișcarea pe care a inspirat-o temporar. G. H. Lewes, partenerul lui George Eliot și autorul unei *Istории biografice a filosofiei*, a fost un comtean care, într-o manieră destul de hegeliană, a crezut că istoria filosofiei se încheiase odată cu Comte și avea să fie înlocuită ulterior de sociologie.

SCHOPENHAUER (1788–1860)

Printre cei care au recunoscut influența lui Arthur Schopenhauer s-au numărat Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, Gustav Mahler, George Santayana, Ludwig Wittgenstein, Erwin Schrödinger, Albert Einstein, Thomas Mann, Jorge Luis Borges și mulți alții. Spre deosebire de Hegel, Schopenhauer a fost un scriitor talentat și ușor de înțeles, iar filosofia sa se aplică mai degrabă vieții așa cum este ea trăită, decât generalizărilor istorice mondiale despre politică. A fost influențat masiv de Kant, dar și de filosofia indiană. A dus o viață solitară și ascetică, citind în multe limbi pe care le stăpânea și delectându-se cu muzică, pe care o considera atât cea mai înaltă dintre arte, cât și un limbaj universal, care singur promite eliberarea de suferințele omenirii.

Arthur Schopenhauer s-a născut în 1788 în orașul Danzig (astăzi Gdańsk, în Polonia). Tatăl său, Heinrich-Floris Schopenhauer, era un comerciant bogat de origine olandeză, iar mama sa era o romancieră bine cunoscută. Discipol înfocat al lui Voltaire și anglofil pasionat, Heinrich Schopenhauer a dorit ca primul său copil să se nască în Anglia. Când Johanna Schopenhauer a rămas însărcinată, familia s-a mutat degrabă acolo, însă Johannei îi era mult prea dor de casă, așa că soții s-au întors la Danzig, unde s-a născut Arthur Schopenhauer. Ca o compensație, Heinrich Schopenhauer și-a decorat întreaga casă în stil englezesc.

Heinrich a acordat o atenție deosebită educației, trimițându-l pe Arthur să studieze timp de doi ani la Paris și câteva luni la Londra. Stăpânirea limbilor străine — engleză, franceză, italiană, spaniolă și latină — explică parțial calitatea superioară a prozei sale germane.

Când Schopenhauer avea 17 ani, tatăl său a murit, ceea ce a însemnat o grea lovitură pentru el. Mama și sora lui s-au mutat la Weimar, capitala culturală a lumii germane, unde Johanna Schopenhauer a deschis faimosul ei salon, frecventat de Goethe, frații Grimm, Friedrich și August Schlegel, poetul Christoph Wieland, Heinrich Meyer și alții. Schopen

hauer a studiat la Universitatea Göttingen, apoi la Berlin, unde a audiat cursurile filosofului kantian Johann Gottlieb Fichte și pe acelea ale teologului Friedrich Schleiermacher.

Relația dintre mamă și fiu a devenit din ce în ce mai dificilă. Apropierea lui Schopenhauer de tatăl său l-a făcut să critice aspru indiferența mamei sale față de moartea acestuia. De dragul onestității, trebuie spus că a fost dintotdeauna clar faptul că Johanna nu se căsătorise cu Heinrich Schopenhauer din dragoste, iar ea nici nu pretinsese vreodată că lucrurile ar fi stat altfel. Când s-au căsătorit, ea avea optsprezece ani, el, aproape patruzeci. Tensiunea dintre mama și fiu a atins punctul culminant în momentul în care Schopenhauer și-a oferit spre publicare dizertația doctorală editorilor mamei sale, F. A. Brockhaus. Cărțile Johannei Schopenhauer nu erau de mare calitate, dar erau populare și se vindeau bine, așa că, pentru a-i face pe plac, Brockhaus a acceptat dizertația; era vorba de lucrarea *Despre împătrita rădăcină a principiului rațiunii suficiente*. Johanna a spus că nimeni n-o va citi; Schopenhauer i-a răspuns că lucrările lui vor continua să fie citite mult timp după ce „romanele ei de doi bani” vor fi uitate. A avut dreptate.

Împătrita rădăcină și faptul că îl cunoștea personal l-au făcut pe Goethe, care era foarte impresionat de el, să-i propună lui Schopenhauer o colaborare în domeniul cercetării culorilor, în care Goethe avusese contribuții științifice notabile. Schopenhauer a spus mai târziu că această muncă a reprezentat una dintre sursele de inspirație pentru dezvoltarea ideilor sale filosofice. În timpul călătoriilor sale prin Italia, în 1818, a avut la el o scrisoare de recomandare din partea lui Goethe adresată Lordului Byron, însă nu s-a folosit de ea, fiind — a spus el — prea timid ca s-o facă.

În 1818, Schopenhauer a publicat principala sa lucrare filosofică, *Lumea ca voință și reprezentare*, iar în 1820 a devenit lector la Universitatea din Berlin. A dezvoltat o antipatie profundă față de filosofia lui Hegel și și-a programat cursurile la aceeași oră cu ale acestuia, sperând că astfel îi va îndepărta pe studenți de ea.³⁷⁶ Numai că, în timp ce sute de studenți se înghesuiau să-l asculte pe Hegel, la cursul lui Schopenhauer erau doar cinci. Dezgustat, a abandonat catedra de la universitate și a părăsit Berlinul, stabilindu-se în cele din urmă la Frankfurt, unde a trăit retras până la sfârșitul vieții, alături de câțiva câini, dedicându-se scrisului. Nu a fost tot timpul solitar; în 1819, o servitoare de la pensiunea în care locuia a rămas însărcinată cu el, însă copilul a murit când avea doar câteva luni.

După cum recunoștea el însuși, pentru dezvoltarea propriei sale teorii, Schopenhauer i-a fost profund îndatorat filosofiei lui Kant. A acceptat de la Kant ideea că lumea așa cum ne apare, lumea fenomenală, constă în reprezentări în experiența noastră, structura și caracterul acesteia fiind rezultatul felului în care o experimentăm și o conceptualizăm. În plus, a acceptat distincția dintre lumea fenomenală și cea noumenală, cea ce-a doua fiind realitatea așa cum este ea în sine. Punctul în care Schopenhauer se desparte de Kant este legat de chestiunea accesului nostru la realitatea noumenală. Kant spunea că nu avem niciun fel de acces la ea și că tot ceea ce se poate spune despre ea nu are nimic din caracterul realității fenomenale. În consecință, conceptele prin care realitatea fenomenală este constituită, precum cel de cauzalitate, nu se aplică realității noumenale. Acesta a fost primul obstacol în calea receptării perspectivei lui Kant, căci, dacă puterea cauzală nu poate fi atribuită *noumenon*-ului, ce anume explică apariția intuițiilor — impulsul senzorial pe baza căruia operează înțelegerea pentru a produce experiența și, în felul acesta, lumea fenomenală?

În viziunea lui Schopenhauer, *noumenon*-ul este cât se poate de accesibil: îl cunoaștem sub forma *voinței*. Voința este realitatea noumenală care stă la baza tuturor aparențelor și, prin urmare, la baza întregii naturi. Experimentăm voința direct, intim, în noi înșine; ea precedă cunoașterea conștientă și este complet separată de aceasta. A spune că voința se manifesta independent de cunoaștere înseamnă a spune că o face independent de aplicarea conceptelor. Așadar, cunoașterea este secundară. Ca substrat a tot ceea ce există, ca realitate unică, fundamentală, primară, orice altceva fiind aparență, voința este sursa întregii existențe și acțiuni.

Schopenhauer vedea voința ca pe o forță oarbă, iar autoexpresia neîncetată a acesteia, manifestată în experiența umană ca dorință, poftă, dor și inevitabila insatisfacție, cauzează suferință. Pentru a fi eliberat de suferință, un om trebuie eliberat de sub puterea voinței — cu

alte cuvinte, eliberat din sclavia dorinței. Paralela cu filosofia budistă poate fi imediat recunoscută. Schopenhauer ne spune că a descoperit cu plăcere că budismul rezona cu perspectivele pe care el însuși le-a dezvoltat; *Lumea ca voință și reprezentare* a fost publicată cam în aceeași perioadă în care a descoperit filosofia budistă. El cunoștea deja *Upanișadele*, pentru care nutrea o mare admirație, având mereu pe birou un exemplar deschis din care citea în fiecare noapte, înainte de culcare. În *Upanișade*, ideea de *mokṣa* (eliberare) din *samsara* (suferință și, în *Upanișade*, renaștere) poate fi atinsă sau cel puțin avansată prin înțelegerea unității dintre *Atman* (sinele) și *Brahman* (realitatea universală fundamentală: vezi „Filosofia Indiană”, în Partea a V-a a cărții de față).

În 1814, printre oaspeții salonului Johannei Schopenhauer se afla și un cercetător al antichităților indiene, Friedrich Majer, ocupat la acel moment cu scrierea unei cărți despre hinduism (publicată în 1818). Schopenhauer luase notițe despre cultura indiană la cursurile de antropologie pe care le urmărea la Universitatea Göttingen, în 1811; ca urmare a întâlnirilor cu Majer și cu un alt indianist, pe nume Klopstock, a împrumutat o traducere a *Upanișadelor* de la biblioteca din Weimar. În perioada respectivă era ocupat cu scrierea *Împătritei rădăcini* și, la scurt timp după aceea, a început să lucreze la *Lumea ca voință și reprezentare*. Prin urmare, este foarte probabil ca ideea dorinței drept sursă a suferinței să se fi potrivit cu ideea sa despre voință ca realitate noumenală, metafizica *noumenon*-ului oferind imediat o rută către o perspectivă etică fondată pe universalitatea suferinței și pe necesitatea unui răspuns din partea noastră la acest fapt.

O alinare a suferinței, deși doar temporară, este oferită de experiența estetică. Contemplarea profundă a artei și în special a muzicii ne poartă în afara noastră, înlăturând distincția dintre sine și reprezentările sale și contopindu-le unele cu altele. Muzica este calea cea mai eficientă către această transcendere a suferinței; Schopenhauer o considera cea mai pură dintre arte, universală și eternă.

Ideea lui Schopenhauer că existența înseamnă suferință reprezintă fundamentul eticii sale. Acest fundament este *compasiunea*, *mila*, nu doar față de alți oameni, ci și față de toate animalele și de natură. Compasiunea reprezintă „participarea imediată la necazul altuia, fără a raționa îndelung (și fără a avea nevoie de prea multă gândire) și în felul acesta la prevenirea sau eliminarea lui”.³⁷⁷ Dacă un act este făcut din oricare alt motiv, el nu poate avea „valoare morală” reală.³⁷⁸ Esența argumentului lui Schopenhauer este aceea că toate celelalte sisteme ale moralității se reduc în cele din urmă la o formă de egoism. În religie, intenția este de a-i face pe plac divinității și, astfel, de a primi o răsplată sau de a evita o pedeapsă. Deși Kant a avut dreptate făcând distincția între a-i trata pe oameni ca scopuri și a-i trata ca mijloace și afirmând că este ilegal din punct de vedere moral să tratezi pe cineva ca pe un mijloc, spunea Schopenhauer, vorbim totuși de o moralitate egoistă, fiindcă tratează agentul și pacientul actului moral ca pe două ființe separate. Pe de altă parte, compasiunea implică identificarea celui care simte compasiunea cu cel care suferă. El a inclus toate animalele în universul moral, fiindcă și ele sunt manifestări ale realității fundamentale a voinței, suferind la rândul lor.³⁷⁹ El credea că orice ființă umană care se poartă rău cu vietăți aparținând altor specii nu poate fi o persoană bună.

În *Lumea ca voință și reprezentare*, Schopenhauer a dedicat două capitole sexului, prima discuție filosofică serioasă pe această temă. Descrierea sa este citată aprobator de Charles Darwin, în *Descendența omului*. Viziunea lui asupra naturii puternice și disruptive a dorinței sexuale l-a influențat și pe Freud. După cum era de așteptat, a conferit o poziție centrală sexului ca un exemplu al puterii de nestăpânit a voinței; însă, în același timp, a adoptat o poziție liberală și relaxată față de homosexualitate.

În numeroasele sale eseuri, pot fi întâlnite și alte aplicații și extensii ale filosofiei lui, demonstrând varietatea opiniilor sale referitoare la viață și societate. Din punct de vedere politic, a fost un liberal, fiind de acord cu Platon în privința eugeniei, și a exprimat părerea că deși femeile „judecă mai lucid” și sunt mai pline de compasiune decât bărbații, sunt mai potrivite pentru rolurile de doici și de învățătoare pentru copii, fiindcă sunt ele însele „copilăroase, mărginite și prostute”. Spre sfârșitul vieții, când a cunoscut-o pe sculptorița

Elisabet Ney, și a schimbat radical părerea, afirmând: „Dacă o femeie reușește să se separe de mase... ea crește fără încetare și mai mult decât un bărbat”.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, Schopenhauer s-a bucurat de cea mai mare faimă ca filosof în Europa, iar influența lui s-a extins în viața intelectuală a secolului XX, dincolo de aria filosofiei în sine. Fotografiele lui Schopenhauer înfățișează un bătrân sever, cu smocuri de par alb ridicându-se ca niște urechi de iepure din spatele capului său chel. Ele tradează umorul, înțelegerea și compasiunea care — în ciuda câtorva opinii dezagreabile, precum cele despre femei, și a faptului că nu putea suferi oamenii proști — sunt evidente peste tot în scrierile sale.

POZITIVISMUL

Eticheta „pozitivism” a fost atașată unui număr de perspective din secolele al XIX-lea și XX, astfel încât termenul și diversele sale utilizări merită clarificate. Cea mai cunoscută versiune este „pozitivismul logic” al secolului XX, care va fi descris în aceste pagini. În secolul al XIX-lea, conceptul este asociat cu teoria legală și cu filosofia lui Auguste Comte (1798-1857).

În teoria legală, pozitivismul reprezintă perspectiva potrivit căreia răspunsul la întrebarea „Ce este o lege validă?” e dat de faptul că ea a fost promulgată de o autoritate corect constituită sau că a fost derivată dintr-un precedent recunoscut, ceea ce înseamnă în mod explicit că validitatea legii nu are nimic de-a face cu faptul că ea este sau nu intrinsec „morală” ori „dreaptă” — altfel spus, nu are nimic de-a face cu meritele sale. Chiar și o lege absolut proastă — și sunt multe de felul acesta — este validă dacă autoritățile corespunzătoare au adoptat-o. În Anglia a existat o foarte influentă școală a pozitiviștilor legali, începând cu Bentham, trecând prin John Austin (1790-1859) și ajungând până la Herbert Hart (1907-1992).

Mult mai apropiat ca sens este pozitivismul lui Comte. Într-adevăr, el a inventat numele „pozitivism”. Pentru Comte, ca și pentru pozitiviștii logicieni din Cercul de la Viena de mai târziu, pozitivismul reprezintă concepția potrivit căreia singura cunoaștere demnă de acest nume provine din surse științifice empirice, din experiența organizată sistematic și logic a fenomenelor naturale. Un corolar este respingerea metafizicii și teologiei ca surse ale cunoașterii. Diferența dintre pozitivismul comtean și cel al Cercului de la Viena constă în faptul că primul a fost o viziune asupra politicii și teoriei sociale, în timp ce pozitiviștii vienezi erau interesați de filosofia științei și de epistemologie.

Comte nu a pretins că pozitivismul ar fi fost creația sa; el considera că Galileo, Bacon, Descartes și Newton — ba chiar oricine avusese o contribuție originală în domeniul cunoașterii — erau fondatorii pozitivismului, în ciuda faptului că nu folosiseră cuvântul. Comte credea că încercările umanității de a explica lumea trecuseră prin trei faze istorice: o fază teologică timpurie, bazată pe explicații supranaturale, o fază metafizică, în care s-au făcut primele eforturi speculative de explicare naturalistă în termenii unor forțe și principii necunoscute, și, în final, stadiul pozitiv, în care s-a ajuns la înțelegerea științifică a legilor științifice care guvernează lumea.

Alături de Hegel, Marx și alții, Comte credea că legile care guvernează comportamentul indivizilor și al societăților erau tot atât de științifice precum cele descoperite în științele naturale. A făcut o analogie cu medicina, dezvaluind treptat cauzele bolii, până atunci necunoscute. Munca sa timpurie a atras atenția și aprobarea lui John Stuart Mill, G.H. Lewes (care a încheiat *Istoria biografică a filosofiei* cu o dedicație făcută lui Comte), George Eliot, T.H. Huxley și alții. El și viziunile sale au devenit celebri, iar în cele din urmă faima i s-a urcat la cap; Comte a decis că, întrucât pozitivismul trebuia să înlocuiască religia și deoarece atracția religiei și influența ei asupra oamenilor se bazau pe ritualuri, venerare, imnuri, frecventarea bisericii, sfinți, martiri și tot restul, pozitivismul trebuia să o concureze cu aceleași arme. Ca atare, a întemeiat o religie seculară, Religia Umanității, având un catehism, un calendar de sfinți, preoți, ritualuri, rugăciuni, sacrameente și lăcașuri de cult. Cu excepția lui Dumnezeu și a lui Hristos, el a împrumutat toate caracteristicile Religiei Umanității din

catolicismul Franței natale. Susținătorii serioși ai atitudinilor sale științifice anterioare cu privire la societate și politica publică s-au îndepărtat, iar demersul s-a prăbușit în ridicol. Anumite aspecte ale acestei intenții au fost inspirate și valoroase; execuția însă nu s-a ridicat la nivelul intenției

MILL (1806–1873)

În *Autobiografia* sa, John Stuart Mill vorbește despre educația riguroasă pe care a primit-o de la tatăl său, James Mill, colaboratorul lui James Bentham. Mill a început să studieze greaca la vârsta de trei ani, latina la opt, iar la zece ani le predă fraților săi mai mici matematica, istoria și clasicii. Istoria a fost marea lui dragoste, dar citea și lucrări științifice și compunea poezie (la insistența tatălui — prima sa lucrare poetică, scrisă la vârsta de 12 ani, a fost o continuare a *Iliadei*).³⁸⁰

Tatăl lui Mill a fost autorul monumentalei și influentei *Istorie a Indiei britanice*. Mill senior nu a vizitat niciodată India și era critic — sau chiar ostil — față de aproape orice era indian, dar, cu toate acestea, cartea sa a fost folosită de britanici în India, ca un ghid pentru conduita Rajului.

Ca și Bentham, Mill senior a fost un om pentru care teoria era superioară realității; educația neobosită pe care i-a oferit-o fiului său precoce ilustrează acest fapt. Inevitabil, tânărul Mill a suferit o cădere nervoasă; la douăzeci de ani s-a trezit afundat într-o „apăsătoare deprimare”,³⁸¹ iar scopul pe care și-l fixase în viață, și anume de a promova justiția socială, „încetase să farmece”.³⁸² Ceea ce l-a salvat din această depresie și i-a alungat gândurile suicidare asociate a fost poezia lui Wordsworth. Aceasta l-a învățat să prețuiască ceea ce a lipsit cu totul din instruirea primită din partea tatălui său: „cultura internă a individului” ca parte importantă a procesului prin care scopul măreț al fericirii, „piatra de încercare a tuturor normelor de conduită”³⁸³, poate fi atins.

Fericirea poate fi atinsă, spunea Mill, nu urmărind-o — „Întrebați-vă dacă sunteți fericiți și veți înceta să fiți astfel” —, ci căutând să aduci fericire altora, ajutând la progresul omenirii sau urmărind scopuri ce au valoare în sine, artistice sau de alt fel. Fericirea va veni în urma acestor activități; va fi „inhalată odată cu aerul pe care îl inspirați”.³⁸⁴ Această viziune stă la baza liberalismului lui Mill și a versiunii sale despre etica utilitaristă.

Mill s-a născut la Londra, în 1806 și a crescut în aerul rarefiat al marilor scheme de reformă socială, legală și politică ale lui Bentham și ale tatălui său. Fiind un nonconformist religios (deși personal se declara agnostic), nu a putut merge la Oxford sau Cambridge, deoarece nu era de acord cu normele Bisericii Anglicane. A urmat cursuri la University College din Londra, instituție fondată de tatăl său și de Bentham, printre alții, dar nu a obținut o diplomă de absolvire. În schimb, s-a alăturat Companiei Britanice a Indiilor Orientale, pentru care a lucrat, ocupând poziții din ce în ce mai înalte, timp de aproape treizeci de ani. Mill nu a fost de acord cu schimbarea operată în interiorul administrației Indiei în 1858, când Coroana a preluat controlul direct asupra Companiei, în consecință refuzând o poziție în Consiliul Indiei.

În 1851, Mill s-a căsătorit cu Harriet Taylor, femeia care fusese obiectul afecțiunii sale mulți ani, dar care până atunci fusese măritată cu un alt bărbat. Ea i s-a alăturat în munca de cercetare și în scrierea unora dintre lucrările sale; a murit în 1858. În 1865, Mill a devenit membru al Parlamentului și a fost primul parlamentar care a propus votul pentru femei. Cartea pe care a scris-o în colaborare cu Harriet Taylor, *Supunerea femeilor*, unde aborda subiectul egalității de gen, a fost publicată în 1869.

Având în vedere stadiul istoric în care se afla știința la acel moment, lucrarea lui Mill *A System of Logic* (1843) a reprezentat o contribuție la discuția asupra metodei științifice, lucru important, care a atras atenția altor gânditori, printre care John Herschel și William Whewell. Alături de eseurile publicate în *Westminster Review*, în care trata o gamă largă de subiecte, cartea sa despre logică și metoda științifică l-a ajutat să devină cunoscut. Însă munca

pentru care Mill este cel mai adesea amintit se regăsește în două lucrări scurte și relativ accesibile: *Despre libertate* (1859) și *Utilitarismul* (1863).

În *Despre libertate*, întrebarea centrală este următoarea: Care ar trebui să fie limita puterii pe care o societate o poate exercita în mod legitim asupra indivizilor? Mill considera ca indivizii nu au de ce să dea socoteală societății pentru lucrurile care îi privesc doar pe ei și, corelativ, că societatea nu se poate amesteca în treburile indivizilor, cu excepția cazului în care acțiunile acestora îi pot vătăma pe alții.³⁸⁵ Luate împreună, aceste premise implică faptul ca indivizii ar trebui să fie liberi, dacă nu există un motiv bun pentru care ar trebui să nu fie.

Este firesc să considerăm că acest concept de libertate funcționează în primul rând în opoziție cu ideile despre tiranie și lipsa drepturilor individuale. Mill a susținut că libertatea trebuie apărată și împotriva constrângerilor sociale de a te conforma, cu precădere împotriva celor morale. Oamenii ar trebui să fie liberi să trăiască după cum preferă, afirma el, atât timp cât nu le fac altora vreun rău, fiindcă aceasta permite cea mai cuprinzătoare explorare a căilor prin care ființele umane pot trăi în prosperitate.

Mill este privit ca un „liberal clasic” datorită acestei perspective și, în conformitate cu ea, a susținut abolirea sclaviei. Pe de altă parte, trebuie remarcat faptul că a considerat că o guvernare autoritară asupra unor populații aflate în „etape înapoiate din dezvoltarea societății” este legitimă.³⁸⁶ Mai mult decât atât, a stârnit controverse, afirmând că îi putem răni pe ceilalți nu doar prin ceea ce facem, ci și prin ceea ce nu reușim să facem.³⁸⁷ Acest fapt permite societății să-i constrângă pe oameni să facă diverse lucruri, cum ar fi să meargă la școală, să-și plătească taxele și să se abțină de la fumat în locuri publice.

O caracteristică admirabilă a lucrării *Despre libertate* este apărarea libertății de expresie, pe care Mill o considera fundamentală pentru societatea civilă și pentru progres. Cenzura ar putea avea ca rezultat necunoașterea unor adevăruri importante, susținea el, și, în lipsa unei dezbateri libere, ideile se pot închista în simple dogme.³⁸⁸

Mill este unul dintre principalii susținători ai unei forme de utilitarism în etică, perspectiva conform căreia acțiunile devin corecte sau greșite prin consecințele lor. Kant adusese argumente în favoarea unei perspective deontologice: corectitudinea și incorectitudinea țin de intențiile agentului și trebuie urmărit în ce măsură comportamentul pe care îl produc se conformează unor reguli morale universalizabile, independent de consecințele lor. În schimb, consecinționiștii susțin că niciun act nu este în mod intrinsec corect sau greșit și că singura măsură a valorii morale este rezultatul. Ca și consecinționiștii, utilitariștii afirmă că măsura valorii morale a unei acțiuni este gradul în care ea promovează un rezultat pozitiv, scopul oricărei acțiuni care caută să fie valoroasă din punct de vedere moral fiind „cea mai mare fericire pentru cât mai mulți”. Acesta este principiul utilității.

Mill a împărtășit cu predecesorii săi utilitariști viziunea că ceea ce este bun este fericirea și că aceasta constă în „plăcere și în absență a durerii”.³⁸⁹ Însă această perspectivă hedonistă (bazată pe plăcere) nu este una egoistă, ci ține seama și de celălalt; Mill a susținut că decizia în privința potențialității unei acțiuni de a maximiza sau nu fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni ar trebui luată din perspectiva unui observator binevoitor și dezinteresat.

Ideea lui Bentham de „calcul al fericirii” a fost criticată, pentru că un porc ar obține un rezultat mai înalt pe scala fericirii dacă ar avea destul gunoi și noroi de care să se bucure. Mill a răspuns acestei critici, argumentând că există plăceri „superioare” și plăceri „inferioare” și că persoana cea mai potrivită pentru a judeca și distinge care dintre ele intră într-o categorie sau alta este aceea care a avut experiența amândurora. O persoană care cunoaște doar plăcerile inferioare cunoaște numai o parte a întrebării; iar o persoană care cunoaște plăcerile superioare și care, drept rezultat, are o conștiință și sentimente rafinate nu va putea obține plăcere din lucruri de bază.³⁹⁰

Această viziune elitistă nu se prea potrivește cu ceea ce este cunoscut în mod normal despre psihologia umană, dat fiind că unele dintre aceste „plăceri superioare” — să-l citești pe Eschil în original, să mergi la operă — pot părea muncă grea pentru unii, pe când dorința de a te cufunda într-o canapea, în fața televizorului, cu o băutură în mână, este resimțită suficient de des chiar și de cei mai riguroși epicurieni.

Mill a fost un utilitarist clasic sau „acțional“, considerând că măsura valorii morale a unei acțiuni este dată de consecințele acesteia. Această perspectivă nu este în totalitate în acord cu alte două convingeri pe care le avea, și anume că niciun individ nu este „mai special“ decât altul atunci când vine vorba de măsurarea consecințelor acțiunilor și că un principiu fundamental al libertății este faptul că drepturile tuturor ar trebui respectate. O perspectivă utilitaristă crudă ar putea părea că justifică neglijarea drepturilor și intereselor celor aflați în minoritate în orice chestiune – dacă ai putea salva șase oameni omorând cinci, conform utilitarismului crud, ar trebui s-o faci. În consecință, unii utilitariști au abandonat „utilitarismul acțional“ în favoarea „utilitarismului normativ“, o perspectivă ce spune că ar trebui să trăim conform unor reguli care, în mod generic, vor produce fericirea cea mai mare pentru cel mai mare număr de oameni, chiar dacă uneori, o anumită acțiune nu va face asta. Insistența lui Mill asupra drepturilor minorităților și a valorii egale a tuturor oamenilor este mai degrabă conformă cu utilitarismul bazat pe reguli, decât cu propria sa variantă.

Bertrand Russell, căruia Mill i-a fost naș, a spus despre el că a meritat imensa reputație pe care a avut-o în timpul vieții, datorită virtuților intelectuale, probității morale personale și viziunii sale elevate asupra scopului vieții. Este greu să nu fim de acord cu el. Mill merită, fără îndoială, reputația de care încă se bucură, datorită apărării libertății individuale și promovării cauzei femeilor.

MARX (1818–1883)

Karl Marx a fost descendentul unei familii de rabini care a servit comunitatea evreiască din Trier, în landul Rhenania-Palatinat din Prusia, încă de la începutul secolului al XVIII-lea. Tatăl său, Heinrich Marx, a fost primul din această succesiune care a rupt-o cu tradiția, devenind avocat și proprietar de podgorie și făcând chiar și pasul revoluționar al convertirii la luteranism: numele său de botez, „Herschel“, a fost înlocuit cu prenumele „Heinrich“. Mama lui Marx, Henriette Pressburg, era fiica unei bogate familii olandeze, tot de origine evreiască, înrudită cu familia Philips, al cărei nume avea să devină celebru în secolul următor, pentru fabrica sa de produse electronice. Mai târziu, când Marx a trăit în exil, în sărăcie, la Londra, rudele Philips i-au oferit un sprijin financiar generos. Henriette și-a urmat soțul, convertindu-se și ea la luteranism.

Tatăl lui Marx era interesat de filosofie și de reforma politică. Cei nouă copii ai săi au fost școliți în familie în primii ani, apoi Heinrich i-a trimis pe fiii săi la Friedrich-Wilhelm Gymnasium, al cărei director, un alt gânditor liberal și inspirat de Iluminism, îi era prieten. Școala era ținută sub observație de autorități din pricina promovării opiniilor liberale în rândul studenților; în perioada în care Marx s-a aflat acolo, poliția a făcut o descindere în școală, iar un număr de profesori a fost dat afară. Acest context concordă cu direcția pe care o va urma în cele din urmă Marx. Dar, la momentul când s-a înscris la Universitatea din Bonn, la vârsta de șaptesprezece ani, el nu devenise încă radicalul de mai târziu.

Scutit de serviciul militar din cauza unei predispoziții la infecții toracice, Marx și-a trăit viața de student tipic epocii sale, chiulind de la cursuri, luptându-se într-un duel și fiind arestat pentru beție. Tatăl său l-a obligat să se transfere la Universitatea din Berlin, avertizându-l să-și ia studiile mai în serios. Marx dorise să studieze filosofia și literatura, dar tatăl său insistase ca el să aleagă dreptul. În momentul transferului la Berlin, Marx avea un motiv în plus să devină mai serios: o ceruse în căsătorie pe Jenny von Westphalen, fiica unui aristocrat căruia i-a dedicat mai târziu dizertația sa doctorală.

La Universitatea din Berlin, ca de altfel în majoritatea cercurilor intelectuale din Europa acelor zile, în centrul discuțiilor se aflau ideile hegeliene. Marx s-a alăturat unui grup de radicali, care a devenit cunoscut sub numele de „tinerii hegelieni“, fiind constituit în jurul lui Bruno Bauer și Ludwig Feuerbach. Tinerii hegelieni nu erau epigoni necritici ai lui Hegel; ei au adoptat mai degrabă metodologia lui dialectică și în foarte mică măsură viziunile sale metafizice. La acea vreme, interesele literare ale lui Marx erau încă vii; a scris o nuvelă, o piesă de teatru și o serie de versuri amoroase adresate lui Jenny von Westphalen. Însă a început să-și concentreze tot mai mult atenția asupra filosofiei. Împreună cu Bauer a lucrat la o ediție a

Prelegerilor de filosofie a religiei a lui Hegel, iar în dizertația sa doctorală a adus argumente în favoarea „autorității suverane” a filosofiei (un citat pe care l-a luat din Hume) asupra cercetării, în general, și a teologiei, în special. Deși personajul principal cărui îi este dedicată dizertația e tatăl lui Jenny von Westphalen, el nu e totuși singurul; ea îi este dedicată și „celui mai nobil sfânt și martir din calendarul filosofic”, Prometeu — cel care a furat zeilor focul și l-a oferit omenirii —, ale cărui cuvinte sunt citate de Marx în prefață: „Într-un cuvânt, urăsc pe toți acești zei”.³⁹¹

Speranțele lui Marx la o carieră academică au fost zădărnice de ostilitatea crescândă față de radicalismul tinerilor hegelieni. Asta l-a determinat să devină jurnalist, mutându-se la Koln, unde lucrează pentru ziarul *Rheinische Zeitung*. Vederile sale politice și opiniile despre economie i au fost acutizate de această experiență, pe de-o parte prin examinarea condițiilor concrete din societate, iar pe de alta, din pricina tratamentului pe care ziarul l-a suferit din partea autorităților, care l-au interzis în scurt timp. Marx s-a mutat la Paris, pentru a se alătura redacției unui jurnal și mai radical, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, pentru care fusese recrutat și Mihail Bakunin. A contribuit cu două dintre cele mai semnificative lucrări timpurii ale sale la singurul număr tipărit vreodată. La Paris l-a cunoscut pe Friedrich Engels, iar cei doi au început imediat ceea ce se va dovedi o colaborare pe viață. *Situația clasei muncitoare din Anglia* a lui Engels l-a convins pe Marx că proletariatul ar putea fi vehiculul revoluției necesare pentru a aduce justiție socială și economică prin grăbirea procesului dialectic care trebuia, din perspectiva sa asupra inevitabilității istorice, să producă această stare de fapt.

În lucrările pe care Marx le-a scris în Paris și Bruxelles între anii 1843 și 1848, printre care *Manuscrisele economice și filosofice* și *Tezele despre Feuerbach*, studiarea amănunțită a economiei, a economiei politice și a istoriei au alimentat dezvoltarea ideilor care se vor concretiza în cea mai importantă lucrare a sa: *Capitalul*. Cercetătorii lui Marx au căzut de acord asupra desemnării *Ideologiei germane*, cartea pe care a scris-o împreună cu Engels, drept cea care marchează ruptura lui de tinerii hegelieni și de idealismul filosofic, afirmând în schimb un concept de proces istoric determinat în întregime de condițiile materiale de viață. Această carte a fost un preludiu la cea mai renumită dintre lucrările comune Marx-Engels, *Manifestul comunist*, publicat la începutul anului 1848, cu câteva luni înainte de izbucnirea unei serii de revoluții în Europa.

Marx moștenise bani din averea tatălui său, pe care îi folosea acum pentru a oferi ajutor direct cauzei revoluționare și pentru a fonda un ziar în sprijinul acesteia. A fost expulzat din Belgia, bănuind fiind că ar cumpăra arme pentru insurgenți; întors la Paris, ziarul său a fost curând interzis. În vara anului 1849, el și Jenny au plecat din Franța în Anglia și s-au stabilit la Londra. Și-a petrecut restul vieții acolo, susținut în principal de Engels, dar trăind într-o mare sărăcie. La început a continuat promovarea activităților revoluționare în cadrul Ligii Comuniste și printre socialiștii germani exilați la Londra. Timp de câțiva de ani a fost corespondentul *New York Daily Tribune*, un ziar citit de clasa muncitoare din Statele Unite. Munca era intermitentă și prost plătită, însă i-a oferit lui Marx un public mai larg.

Activitatea politică, de pildă, asumarea unui rol de conducere în Asociația Internațională a Muncitorilor (Prima Internațională) au consumat o mare parte din timpul și energia lui Marx, nu în ultimul rând din cauza faptului că, odată cu diminuarea activității revoluționare în toată Europa, activiștii au început să se certe între ei pe chestiuni de strategie și direcție. Marx s-a opus încercării lui Bakunin de a împinge Internaționala în direcția anarhismului și a câștigat. Până atunci însă, succesul lucrării sale *Contribuții la critica economiei politice* (1859), care anticipează *Capitalul*, aflat încă în faza de manuscris, îl convinsese pe Marx să-și dedice energia acestuia din urmă. Printre alte lucruri, socotea că eșecul revoluției în Europa cerea o examinare a capitalismului însuși.

Sănătatea precară, sărăcia, dezamăgirea în politica practică și munca neîncetată îi erau cunoscute lui Marx încă din studenție. Este de admirat camaraderia pe care Jenny von Westphalen i-a oferit-o pe parcursul vieții, în care a născut șapte copii, dintre care au supraviețuit doar trei. Indiferent de părerea pe care am avea-o despre moștenirea crucială lăsată de Marx, nu putem să nu fim de acord cu două lucruri: că viața lui a fost una aparte și

că ea dovedește cum filosofia poate să schimbe lumea — după cum a declarat el însuși că trebuie s-o facă.

Principalele eforturi ale lui Marx au fost împărțite între activismul politic practic și teoria care oferea justificarea lui. O schiță a activismului este prezentată mai sus. Componenta teoretică a muncii sale se împarte între examinarea tehnică a chestiunilor economice și o varietate de subiecte cu un interes filosofic mai general. Cele trei volume ale *Capitalului* sunt aproape în întregime dedicate primelor. Ele conțin discuții ample despre producția de mărfuri, care necesită existența piețelor și diviziunea muncii, distincția dintre valoarea de utilizare și valoarea de schimb și teoria valorii muncii care stă la baza sa, natura capitalismului, argumentul că plusvaloarea este sursa profitului și alte subiecte conexe. Criticii identifică erori tehnice în lucrarea lui Marx, însă anumite aspecte ale discursului său — tensiunea dintre muncitor și capitalist, primul urmărind să obțină salariu mai mare, iar cel de al doilea, profituri mai mari, și natura instabilă a ciclurilor economice — continuă să fie convingătoare.

Ideile filosofice ale lui Marx au fost la fel de influente. Unele dintre cele mai importante sunt prezentate în cele ce urmează.

Există critici ai liberalismului atât la dreapta, cât și la stânga spectrului politic. Liberalismul este filosofia politică ce valorizează libertatea individuală, egalitatea, statul de drept, democrația, libertatea religioasă și respectarea unor drepturi, precum cel la intimitate, libertatea de expresie, libertatea presei și dreptul la întrunire. Criticile la adresa lui venite dinspre dreapta politică sunt cele la care te-ai aștepta din partea cuiva care caută un control sporit și uniformitate în rândul populației, subordonând preferințele individuale cerințelor moralității convenționale, loialității și patriotismului, un stat înregimentat, poate valori militare și așa mai departe: gândiți-vă, de exemplu, la un stat fascist din istoria recentă. În această privință, un stat fascist nu diferă cu mult de unul comunist autoritar — este ca și cum aripile opuse ale politicii se curbează atât de mult, încât ajung să se unească și să devină insesizabile în efectele lor practice, deosebindu-se doar la nivel de retorică.

Marx oferă o critică a liberalismului dintr-o perspectivă de stânga. În eseu „Despre problema evreiască”, el critică argumentul lui Bruno Bauer că religia este un obstacol în calea emancipării umane. Bauer avea ca țintă principală reintroducerea interdicțiilor împotriva evreilor, nu pentru că ar fi fost antisemit, ci pentru că în viziunea sa toate religiile ar trebui interzise; scrierile lui exprimă un ateism robust și o concepție laică militantă. Marx i-a răspuns, făcând distincție între emanciparea politică și cea umană. Prima constă în a le acorda oamenilor drepturi pentru a-i proteja împotriva altor oameni sau instituții care i-ar putea prăda, iar ce-a de-a doua constă în promovarea comuniunii și camaraderiei, astfel încât oamenii să nu aibă nevoie să fie protejați unii de alții.

Evident, Marx a considerat liberalismul un pas înainte față de alte forme de societate mai represive, marcate de discriminare religioasă și conflict, dar credea că liberalismul însuși era o barieră în calea adevăratei emancipări, prin aceea că puna ziduri de protecție între oameni, în loc să promoveze apropierea lor. Într-o stare socială perfectă, aceste ziduri nu vor mai fi necesare, spunea el, fiindcă armonia va învinge, iar oamenii se vor înțelege. Această idee atractivă nu este plauzibilă. Gândul că natura umană ar putea atinge un astfel de nivel de perfecțiune încât să nu fie nevoie de măsuri pentru a-i proteja pe cei slabi de cei puternici, să nu mai necesite promovarea activă a echității, să nu aibă nevoie de metode de rezolvare a fricțiunilor atunci când diversitatea intereselor și dorințelor umane generează conflict este unul utopic: putem înțelege de ce unii preferă să mizeze pe o perspectivă liberală.

Una dintre cele mai cunoscute afirmații ale lui Marx spune că religia este „opiu pentru popor”. Aceasta apare în Introducerea lucrării sale „Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului”, unde afirmă că „critica religiei este premisa oricărei critici” și că omul și societatea sunt creatorii religiei, care este astfel o „concepție răsturnată despre lume”.³⁹² Omenirea suferă sub orânduirii sociale și economice opresive, iar sentimentul religios este „expresia mizeriei reale și totodată protestul împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinute, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orânduirii lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor”.³⁹³ Sarcina filosofiei, spune el, este de a demasca

religia prin demascarea surselor suferinței: „Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului este cerința *adevăratei* lui fericiri”.³⁹⁴

Pentru a realiza asta, baza materială a istoriei trebuie să fie înțeleasă, pentru a vedea cum adevărata comuniune dintre oameni a fost până atunci obstrucționată de opresiunea politică și economică a maselor. Înțelegerea acestui fapt îi va încuraja pe oameni să se elibereze printr-un act de revoltă împotriva acelei opresiuni.

Aceste idei au apărut în contextul reflecțiilor lui Marx asupra afirmației lui Feuerbach, frapantă și controversată atunci când a făcut-o, deși nu a fost primul care a spus asta, respectiv că Dumnezeu și religia sunt invenții umane. O altă declarație foarte citată a lui Marx apare tot în contextul analizei lui Feuerbach: „filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba”.³⁹⁵ *Tezele despre Feuerbach* formulează succint critica pe care o face Marx atât filosofiei materialiste, cât și celei idealiste de dinaintea sa. Deși era el însuși un materialist în concepțiile sale metafizice, Marx a acuzat materialismul că a eșuat să recunoască felul în care gândirea și acțiunea oamenilor contribuie la natura realității pe care o percep. Idealistii înțeleseseră că oamenii fac asta, dar au tras concluzia greșită că realitatea însăși este ideală. Greșeala lor a fost că nu au înțeles faptul că activitatea umană este activitate materială care afectează lumea fizică reală: săpând tuncuri pentru a scoate minereuri din adâncurile ei, tăind-i pădurile, schimbând cursul râurilor sale. Această imagine a relației umanității cu natura este *materialismul istoric*; o relație de muncă, de efort, de mușchi și sudoare.

Gândirea lui Marx se bazează atât de mult pe o anumită concepție despre istorie, încât, deși nu există niciun text unic în care să o expună, ea poate fi reconstituită din diverse lucrări ale sale, în special din cele timpurii, scrise în colaborare cu Engels, *Ideologia germană* (1845) și canonică *Critică a economiei politice* (1859). Ambele exprimă aproximativ aceeași perspectivă asupra condițiilor materiale ale existenței umane menționate mai sus, însă îi alătură ideea că, pe măsură ce condițiile de producție se schimbă de-a lungul timpului, se schimbă și relațiile umane. Pe măsură ce oamenii devin mai conștienți de felul în care viețile lor sunt influențate de circumstanțele economice în care trăiesc, ei vor deveni și mai capabili, spune Marx, să se elibereze de opresiunea acelor circumstanțe.

Procesul istoric este unul dialectic, în care contradicțiile dintre interesele materiale ale diferitelor pături ale societății — țărani și proprietari de pământ în feudalism, muncitorii și capitaliștii în capitalism — se exprimă sub forma conflictelor, într-o dinamică reprezentabilă sub forma unei mișcări hegeliene a tezei și antitezei, care produce o sinteză care, la rândul ei, este teza unei noi antiteze și așa mai departe — într-o secvență de „negare a negațiilor”, cum a numit-o Engels —, până când această evoluție deterministă are ca rezultat o stare pură de comunism în care statul „se ofilește”, fiindcă buna înțelegere dintre oameni va face inutile legile și guvernul.

Aceasta este perspectiva standard, influențată de interpreți ulteriori ai lui Marx, cel mai important dintre ei fiind Lenin. Opiniile experților în Marx diferă când vine vorba despre existența unei filosofii a istoriei, întrebându-se care ar fi aceasta, dacă există vreuna. Unii spun că, atunci când scrie despre anumite întâmplări istorice, el nu le plasează într-un model fix al desfășurării istorice; un exemplu citat este eseu „Optsprezece brumar al lui Louis Napoleon”, pe tema evenimentelor revoluționare din Franța, între anii 1848 și 1851. Numai că remarcile de început ale acestui eseu sugerează altceva: „Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor trecute apasă ca un coșmar asupra minții celor vii”.³⁹⁶

Cu toate acestea, ideea că procesul istoric este unul determinist — că societatea trebuie să ajungă inevitabil la comunism, ca destinație finală — poate fi cu greu corelată cu ideea că proletariatul trebuie să se implice în revoluție pentru a o înfăptui; căci dacă cineva încearcă să spună că asta nu este decât o încurajare pentru a grăbi procesele istoriei contrazice astfel punctul de vedere potrivit căruia acele procese sunt necesare. Pe de altă parte, poate că Marx nu s-a gândit că materialismul istoric este un proces determinist; dar atunci analiza procesului prin care feudalismul a fost înlocuit de capitalism și viziunea conform căreia anumite

societăți nu erau încă pregătite pentru revoluție, fiindcă nu atinseseră nivelul de industrializare necesar pentru existența unui proletariat urban, par să oblige la o interpretare a lui în cheie antitetică.

Deși analiza muncii pe care o face Marx este esențială pentru teoria economică și politică pe care o elaborează, aceasta are și o dimensiune filosofică puternică. În lucrarea din 1844, *Manuscrise economico-filosofice*, el își expune punctul de vedere despre *alienare* și afirmă că muncitorii dintr-un sistem capitalist suferă de alienare în patru feluri: ei sunt alienați de lucrurile pe care le produc, de satisfacția muncii, pentru că munca lor este dură și neplăcută, de exercitarea puterilor lor naturale și de alți oameni, cu care relația lor devine mai degrabă una de schimb, decât de reciprocitate. În sistemul capitalist, susține el, totul are legătură cu alienarea — chiria, salariile, profitul și celelalte. Alternativa pe care o preferă nu este în întregime schițată, dar se axează pe ideea muncii care este aducătoare de satisfacții pentru muncitor și care satisface în mod autentic atât propriile nevoi, cât și nevoile altora.

O ipoteză implicită a întregii opere a lui Marx este aceea că sistemele economice anterioare capitalismului, inclusiv capitalismul însuși, sunt injuste și opresive, iar comunismul, dacă este corect realizat, ar fi o stare de fapt bună, fiindcă s-ar baza pe reciprocitate între ființele umane — camaraderie, împărțire corectă a resurselor și libertate adevărată. Întrebarea dacă există tipuri de societate care ar putea fi corecte și bune pentru oameni, fără a mai fi necesar să așteptăm pentru a vedea dacă speranțele utopice pentru natura umană pot deveni realitate, rămâne cea mai urgentă întrebare care necesită un răspuns.

NIETZSCHE (1844–1900)

În jurul numelui „Friedrich Nietzsche” se joacă o poveste de geniu și nebunie, de înțelegere profundă și de revoluție filosofică. Scrierile sale au, în mod deliberat, caracterul vaticinar al profeților din Vechiul Testament: cea mai lungă lucrare a sa, *Așa grăit-a Zarathustra*, este scrisă sub forma unei revelații aduse din munți de un proroc. A spune despre Nietzsche că a fost în egală măsură un dramaturg al ideilor și un filosof nu pune câtuși de puțin la îndoială originalitatea și puterea gândirii sale. Ba mai mult decât atât, prin felul în care se exprima, prin înfățișarea și prin biografia sa, el este paradigma gânditorului orbitor, șocându-i dinadins pe cei care-l întâlnesc, făcându-i fie să se simtă ofensați, fie să gândească diferit.

Nietzsche s-a născut în apropiere de Leipzig, în Saxonia, fiind fiul unui pastor luteran care a murit de o boală cerebrală la vârsta de aproximativ treizeci de ani, pe când Nietzsche avea doar cinci ani. A avut un frate care a murit la scurt timp după naștere și o soră, Elisabeth, cu doi ani mai tânără, care a jucat un rol important în crearea reputației sale după moartea filosofului.

Deoarece tatăl său fusese angajat al statului (pastorii erau plătiți din bugetul public), Nietzsche a primit o bursă la prestigioasa școală Schulpforta din Naumburg. Acolo a studiat limbile clasice și moderne și muzica, s-a îndrăgostit de poezia lui Friedrich Hölderlin, pe atunci foarte puțin cunoscută, și l-a ascultat prima dată pe Richard Wagner. A studiat teologia și filologia la Universitatea din Bonn, gândindu-se inițial să devină pastor. Spre marea dezamăgire a mamei și surorii sale, și-a pierdut credința după ce a citit *Viața lui Iisus* de David Strauss și *Esența creștinismului* de Ludwig Feuerbach. Prin urmare, s-a dedicat filologiei clasice, ca student al profesorului Friedrich Ritschl, la Universitatea din Leipzig, unde a făcut o pasiune pentru filosofie, după ce a citit *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer.

În 1867, Nietzsche s-a oferit voluntar într-o divizie de artilerie prusacă, din care a făcut parte timp de un an. Era un călăreț bun, ceea ce în ochii superiorilor săi reprezenta principala calitate necesară pentru a fi promovat ofițer. Aceasta ar fi putut să-i fie soarta, dacă, într-o zi, în timp ce încăleca, nu ar fi suferit un accident îndeajuns de grav încât să-l imobilizeze vreme de mai multe luni. Așa că s-a întors la studiile sale, iar la scurt timp după aceea i-a cunoscut pe Richard Wagner și pe soția acestuia, Cosima, care vor exercita o mare influență asupra lui.

Profesorul său, Ritschl, avea o mare stimă față de el și l-a ajutat să primească un post de profesor la catedra de filologie clasică a Universității din Basel în 1869, la vârsta de numai de

24 de ani, fără să și fi luat măcar doctoratul. La sugestia lui Ritschl, Universitatea din Leipzig i a acordat lui Nietzsche un doctorat onorific, pentru a regla cumva situația. Prelegerea inaugurală a lui Nietzsche a fost una despre Homer, deși dizertația pe care o scria, dar pe care n a terminat-o niciodată, era o examinare a surselor folosite de Diogenes Laertios pentru *Vițile filosofilor*. Richard și Cosima Wagner locuiau la Lucerna, nu foarte departe, iar el a devenit un oaspete regulat al casei lor, unde l-a cunoscut, printre alții, pe Franz Liszt.

La Basel, Nietzsche a făcut cunoștință cu marele istoric al Renașterii, Jacob Burckhardt, și cu alte două persoane care au exercitat o mare influență asupra gândirii sale, teologul Franz Overbeck, care i a rămas prieten pe viață, și un filosof rus pe nume Afrikan Spir.

În timpul Razboiului franco-prusac din 1870-1871, Nietzsche a servit ca infirmier în armata prusacă, îmbolnavindu-se din cauza condițiilor aspre din zona frontului și contractând, probabil, sifilis la un bordel frecventat de soldați. Aceasta se presupune ca ar fi sursa problemelor de sănătate care s-au cronicizat ulterior, iar nebunia din ultimul deceniu al vieții sale, „paralizia generală a nebunilor”, ar fi fost o consecință a infecției cu sifilis.

În 1872, Nietzsche a publicat *Nașterea tragediei*, prima sa carte. A fost foarte prost primită de comunitatea academică, fiindcă nu respecta protocoalele standard pentru o lucrare erudită — ceea ce Nietzsche nici nu a intenționat să fie: el era un filosof speculativ și polemic, iar această carte a expus poziția sa în această privință. A încercat să se transfere la Facultatea de filosofie, dar fără succes. În prima parte a anilor 1870 a scris eseurile publicate în volumul *Considerații inactuale*, care cuprindea inclusiv unul despre Wagner, deși prin 1876 admirația lui pentru Wagner începuse să se mai domolească, deoarece a fost surprins și dezamăgit de ceea ce considera drept falsa strălucire a Festivalului de la Bayreuth și autopromovarea lui Wagner.

În 1879, prea bolnav pentru a-și mai putea îndeplini sarcinile academice de la Basel, Nietzsche s-a pensionat. Tocmai publicase o carte de aforisme intitulată *Omenesc, prea omenesc* și pendula între Italia și sudul Franței, unde își petrecea iernile, și Sils Maria, în Alpi, unde stătea în timpul verii, dedicându-se scrisului. Între 1879 și 1888, a produs o serie de lucrări majore: *Aurora* (1881), *Știința voioasă* (1882), *Așa grăit-a Zarathustra* (1883), *Dincolo de bine și rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Amurgul idolilor*, *Cazul Wagner*, *Ecce Homo*, *Antichristul* și *Nietzsche contra Wagner* (toate în 1888), împreună cu materialele necesare unei cărți pe care și-a propus să o numească *Voința de putere*. În acești ani, a fost asistat de un secretar, Peter Gast (pseudonimul lui Johann Heinrich Köselitz), plătit parțial de prietenul lui Nietzsche, Paul Rée.

Rée și Nietzsche s-au îndrăgostit de aceeași femeie, temperamentala și talentata Lou Andreas-Salomé, scriitoare și, ulterior, psihanalistă, prietenă, printre alții, cu Freud și Rilke. Nietzsche a cerut-o în căsătorie de mai multe ori, dar relația cu ea, ca și aceea cu Rée, s-a încheiat dureros, fiindcă ea l-a preferat pe Rée. A fost o experiență amară pentru Nietzsche, care a aruncat vina nu doar pe cei doi, ci și pe sora sa, Elisabeth, care s-a amestecat în relație, din pricina antipatiei profunde pe care o avea față de Andreas-Salomé; aceasta întruchipa genul de femeie modernă pe care Elisabeth, cu atitudinile ei convenționale sau de-a dreptul reacționare, nu o putea tolera. Nietzsche și Elisabeth au avut o relație dificilă chiar și atunci când treceau prin perioade bune, dar, după această întâmplare nefericită, el a spus că simte față de ea o „ură autentică”.

Mai târziu, după moartea lui, Elisabeth a ajuns să aibă o influență nefastă asupra reputației lui Nietzsche, portretizându-l ca pe un soi de nazist *avant la lettre*. Ea s-a căsătorit cu un protonazist zelos pe nume Bernhard Förster, care a plecat împreună cu un grup de arieni blonzi cu ochi albaștri în America de Sud, pentru a crea o rasă superioară, plan zădărnicit de moartea aproape imediată a întregului grup, din cauza bolilor tropicale. În disperare, Förster s-a sinucis Elisabeth, adoptând numele „Frau Förster Nietzsche”, a redactat și publicat lucrările fratelui său, dându-le alura antisemită, naționalistă, ce anticipa nazismul, pe care și o dorea. Nietzsche însă a fost categoric împotriva antisemitismului și naționalismului, iar doctrinele sale nu au fost politice, ci etice, așa cum este descris în cele de mai jos.

Parțial, ca urmare a neînțelegerilor cu editorul său Ernest Schmeitzner (motivul fiind antisemitismul lui Schmeitzner) și parțial, din cauza faptului că aproape niciun exemplar al

cărților sale nu s-a vândut, Nietzsche a început să publice pe cheltuiala proprie. A tipărit patruzeci de exemplare din varianta finală a volumului *Așa grăit-a Zarathustra* și le-a făcut cadou prietenilor și cunoștințelor. Până în ultimul deceniu al vieții sale, unul foarte productiv din punct de vedere literar, a continuat să gândească și să scrie într-un ritm feroce.

Sănătatea precară a lui Nietzsche nu s-a îmbunătățit prea mult în această perioadă, în care devenise dependent de opiu, pentru a combate insomnia. Spre sfârșitul anului 1888, prietenii săi erau îngrijorați din cauza scrisorilor agresive pe care le trimitea și a pretențiilor că descindea din nobilimea poloneză ale cărei virtuți le moștenise, spunea el, în ciuda interferențelor a patru generații de mame germane. La începutul lui ianuarie 1889, sănătatea sa mentală a suferit un colaps total, din care nu și-a mai revenit. A trăit sub îngrijirea mamei și surorii lui, afectat de nebunie și, în ultimii ani, de o serie de atacuri cerebrale paralizante, până la moartea sa, în 1900. S-a spus că ceea ce l-a împins în final spre nebunie a fost imaginea unui cal batut fără milă de un vizitiu; el a sărit în ajutorul animalului, încolăcindu-și brațele în jurul gârului acestuia și plângând în hohote.

Preocuparea principală a lui Nietzsche a fost etica, în special felul în care a fost ea înțeleasă de filosofi Antichității, și anume, ca un răspuns la întrebările: Ce fel de persoană ar trebui să fiu? Cum ar trebui să trăiesc? Ce valori ar trebui să-mi modeleze și ghideze alegerile, scopurile, viața? Aceste întrebări sunt diferite de întrebările centrate pe morală, precum: Ce face ca o acțiune să fie corectă sau greșită? Care sunt principiile moralității?

Unora le-ar putea părea surprinzător faptul că etica și morală, deși ele sunt intim conectate, se pot distinge în această manieră. Etica este mai incluzivă decât moralitatea; ea are de-a face cu chestiuni de caracter, în timp ce moralitatea se ocupă de acțiuni. Acțiunile noastre vor decurge, bineînțeles, din caracterul nostru, însă scopurile investigației etice (căutarea răspunsurilor la întrebarea: Ce fel de persoană voi fi?) și ale dezbaterilor despre moralitate (Care este lucrul corect de făcut în acest caz?) sunt, în mod evident, diferite.

Nietzsche credea că valorile civilizației occidentale erau greșite, că fuseseră distorsionate de moștenirea iudeo-creștină a gândirii morale. Criticile lui nu au vizat doar creștinismul însuși, ci și pe acei filosofi care acceptaseră mare parte a perspectivei morale creștine, dar pledau pentru o justificare independentă a ei, care nu cerea o întemeiere teistă.

Drept urmare, declarația sa din *Știința voioasă* că „Dumnezeu a murit”³⁹⁷, n-a fost doar o afirmație ateistă, ci o declarație în favoarea faptului că tot ceea ce fusese construit pe fundațiile teismului s-a prăbușit. Dacă întreaga cultură și civilizație fondată pe creștinism nu mai are nicio bază, atunci este necesară „o revalorizare a tuturor valorilor”.³⁹⁸ Confuzia și anxietatea vieții trăite printre ruinele ordinii demolate sunt exacerbate de înțelegerea faptului că ordinea nu numai că nu avea niciun fundament, ci era de fapt dăunătoare: moralitatea ei a subminat, ba chiar a pervertit ceea ce umanitatea putea să fie.

Îndreptarea acestui fapt nu este o chestiune ușoară, spunea Nietzsche, dar trebuie făcută. Primul pas este să înțelegem ce s-a întâmplat, iar acest lucru este evidențiat în *Genealogia moralei*. Cândva, ceea ce era „bun” era determinat conform autoevaluării nobililor, membri ai societății „distinși, puternici, superiori prin poziție și spirit”, iar ceea ce era „rău” era asociat cu opușii acestora, „ceea ce era josnic, meschin, vulgar și grosolan”.³⁹⁹ Însă această ordine a fost răsturnată de o „răscoală a sclavilor”, stârnită de resentiment⁴⁰⁰, iar contrastul „bun-rău” predicat de perspectiva aristocratică a fost înlocuit de un nou contrast, între „bine” și „rău”. Mândria devine un păcat, cei buni sunt cei umili, slabi și suferinzi — exact cei care fuseseră în sclavie sau în exil. Este bine să fii plin de compasiune și să ai milă; abnegația și sacrificiul sunt virtuți — Nietzsche le numește virtuți „neegoiste”⁴⁰¹, atât de diferite de afirmarea egoului, care este o virtute nobilă.

În *Antichristul*, el indică sistemul de valori pe care îl propune ca oponent „moralității de sclav” introduse de tradiția iudeo-creștină, întrebând: „Ce este bun? — Tot ceea ce face să crească în om sentimentul puterii, voința de putere, puterea însăși. Ce este rău? — Tot ceea ce provine din slăbiciune. Ce este fericirea? — Sentimentul a tot ceea ce face puterea să crească, sentimentul că va fi învinsă o împotrivire. Nu mulțumirea de sine, ci mai multă putere; nu pace în general, ci război; nu virtute, ci iscusință”.⁴⁰²

Sora lui Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, a reușit să se folosească de astfel de pasaje, care, citite într-o manieră incorectă, ar putea fi interpretate într-un mod sinistru⁴⁰³. Dar, juxtapuse concepțiilor lui Schopenhauer, putem înțelege ce voia să spună Schopenhauer: credea că voința de a exista — care pentru el este *noumenon*-ul, realitatea fundamentală — este întotdeauna sortită frustrării, fiind astfel cauza suferinței ce există pretutindeni în lume. Nietzsche, în schimb, insistă că *voința de a depăși* această frustrare, de a lupta cu ea și de a o învinge, astfel încât să poți trăi, crea și reuși, este calea etică. Să te zbați și să dorești, să vrei să crești și să te extinzi sunt lucruri demne; să fii cineva care depune efort și care astfel depășește barierele aflate în calea creșterii și extinderii înseamnă să fii un *Übermensch* — „Supraom” în sensul de „om superior” — și în felul acesta cu adevărat moral.

Ceea ce implica asta, spunea Nietzsche, este afirmarea vieții, să fii în stare să spui „da”. Ideea este să trăiești ca și cum viața e reluată la infinit — ideea „eternelor întoarceri”, contemplând ceea ce ne face să trăim pe cât de afirmativ, pozitiv și nobil cu putință. Dar asta nu înseamnă să alegi să trăiești cufundat în iluzii: trebuie să fii sincer cu ceea ce înseamnă să îmbrățișezi viața, fiindcă, pe de altă parte, ea implică suferință și pierdere, durere și mâhnire. Prin urmare, cere și curaj. Aceste idei apar în formulări diferite în *Știința voioasă* și în *Ecce Homo*.

Însă există un remediu pentru durerea pe care trebuie să o acceptăm atunci când îmbrățișăm viața și o trăim cu curaj și adevăr, iar alinarea — după cum a afirmat și Schopenhauer — este arta: „Avenim la dispoziție arta”, spunea Nietzsche, „pentru a nu muri din cauza adevărului”. Artă ne ajută să știm „cum să facem lucrurile frumoase”, fie din poziția de creatori, fie ca indivizi care se bucură de ea; în a doua categorie, putem fi „poeți ai vieților noastre” și să ne oferim satisfacție și stil, tratându-ne viața ca pe o muncă de creație și conferindu-i valoare estetică, drept parte a caracterului său etic. Iar pentru aceasta este nevoie să fim indivizi autonomi, spirite libere, respingând restricțiile pe care societatea și moralitatea convențională caută să le impună.

Nietzsche nu și-a expus viziunea în mod sistematic, ci prin polemici și folosirea unor tropi, precum contrastul dintre atitudinile față de viață și artă reprezentate de Apollo și, respectiv, Dionysos. În lucrarea sa timpurie, *Nașterea tragediei* — despre care avea să spună, mai târziu, că e prost scrisă și confuză — a susținut că atât ordinea și raționalitatea apolinică, cât și natura instinctivă, uneori extatică și adeseori haotică a dionisiacului sunt esențiale pentru teatru — ba mai mult, că tensiunea dintre ele este sursa tuturor artelor. În vreme ce Eschil și Sofocle reprezintă punctul culminant al acelei tensiuni fertile, Euripide și Socrate au acordat întâietate apolinicului în raport cu dionisiacul, raționalității în raport cu sentimentul, punând astfel capăt marii epoci a culturii grecești.

Unii comentatori văd nihilismul ca fiind central filosofiei lui Nietzsche. În lumina temelor „afirmației” și „recurenței eterne” devine clar că el însuși nu a fost un nihilist: dimpotrivă, a atacat atât nihilismul, cât și pesimismul, ca rezultate ale pierderii credinței în moralitatea tradițională bazată pe teism, atunci când ea nu este substituită cu nimic. „Lipsește specia superioară, adică aceea care, prin fecunditatea și puterea sa nepuizabilă, menține credința în mințile oamenilor”, scria el, „specia inferioară — «turmă», «masă», «societate» — se dezvăță de modestie și își amplifică nevoile până acolo încât să le transforme în valori cosmice și metafizice. În acest fel este vulgarizată întreaga existență, căci, atât timp cât masa guvernează, ea îi tiranizează pe indivizii de excepție, făcându-i să-și piardă încrederea în sine și împingându-i spre nihilism.”⁴⁰⁴ Recunoașterea de către Nietzsche a problemei generate de respingerea globală a valorilor tradiționale este exact ceea ce i-a făcut pe filosofi ca Heidegger să l considere un nihilist, însă nu asta este ideea: el nu „devalorizează toate valorile”, ci le „revalorizează”.

Ideile pentru care Nietzsche este cel mai cunoscut — imoralistul, supraomul, contrastul dintre moralitățile stăpânului și ale sclavului, „dincolo de bine și de rău”, „revalorizarea tuturor valorilor”, „filosofia făcută cu ciocanul” (amintind de Zarathustra — „Sfărâmați, sfărâmați vechile table”)⁴⁰⁵ — au fost studiate și uneori folosite și adaptate în secolul următor de filosofi din grupările analitică și continentală. Așa cum se întâmplă adesea cu gânditorii

fertili și originali, perspectivele generoase ale lui Nietzsche sunt deschise oricui, provenind din orice tradiție, pentru studiu și reflecție; ambele intenții sunt răsplătite.

IDEALISMUL

În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost propusă o serie de filosofi idealiste, în special în Marea Britanie, dar și în Statele Unite. Figurile principale au fost T.H. Green, F.H. Bradley, J.M.E. McTaggart, James Ward, Bernard Bosanquet și americanul Josiah Royce. Acești gânditori nu au avut aceleași opinii, deși unii (nu toți) erau de acord cu ideea că realitatea consta esențialmente într-o Minte Unică; dar motivațiile lor pentru adoptarea unor forme de idealism au fost similare. Parțial, ei reacționau la ceea ce considerau a fi terciul subțire și dezagreabil de empirism și utilitarism din cele două secole care precedaseră epoca lor. Parțial, reacționau la impactul pe care îl aveau asupra plauzibilității religiei studiile biblice germane, geologia, biologia darwinistă și creșterea nivelului general de alfabetizare. Iar parțial, lucrul acesta se întâmpla datorită faptului că erau sub influența lui Hegel — chiar și atunci când acești filosofi respingeau în mod explicit eticheta de „hegelieni“, așa cum a făcut-o F. H. Bradley, nu există niciun dubiu că prezența lui Hegel în gândirea lor a fost una masivă. De exemplu, concepțiile etice lui Bradley au fost exprimate într-o serie de eseuri explicit dialectice, care trebuiau citite, spunea el, în ordinea în care au fost tipărite, pentru ca perspectiva lui să fie corect înțeleasă.

Motivațiile pe care tocmai le-am enumerat erau legate între ele. Cel care a condus riposta a fost T.H. Green (1836-82). Unul dintre studenții lui Green de la Oxford a scris că dominația „analizei științifice“ făcea ca totul să pară sec și lipsit de inspirație: „Eram înspăimântați; vedeam cum totul intră sub tirania mecanismului rațional abstract... al senzaționalismului individualist... al mecanismului agnostic“, iar întoarcerea la unele forme de idealism care aveau o dimensiune spirituală semnificativă, oferind o nouă perspectivă asupra gândirii despre divinitate și despre viața morală care părea să le salveze pe ambele de implicațiile reductive și demitizante ale științei, a fost, așadar, adoptată cu entuziasm de unii. Green însuși a scris un studiu influent despre Hume, în care a caracterizat filosofia acestuia, cu atomismul ei psihologic, drept sceptică și, ca atare, distructivă în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii și moralitatea socială.

Cauzat parțial de ostilitatea lui Green față de empirismul care dominase filosofia britanică de la Locke până atunci, interesul stârnit de publicarea lucrării lui J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, în 1865, a reaprins interesul față de idealism. În prefața colecției *Essays in Philosophical Criticism*, editată de Andrew Seth (cunoscut ulterior sub numele Seth Pringle-Pattison) și R.B. Haldane în 1883, Edward Caird nota: „Scriitorii acestui volum sunt de acord în credința că direcția de cercetare pe care trebuie să o urmeze filosofia sau în care sunt de așteptat cele mai importante contribuții la viața intelectuală a omului este cea deschisă de Kant, și pe care nimeni n-a condamnat-o cu mai mult succes decât Hegel“.

Idealismul este perspectiva metafizică ce susține că natura fundamentală a realității este mentală, adică este *minte* sau *conștiință*. La Berkeley (vezi paginile 268–274 mai sus), lumea există ca idei în mintea lui Dumnezeu; sau — pentru a folosi termenii pe care i-a folosit el însuși — „spiritul etern“ este *substanța* lumii și o menține în existență printr-un act de creație continuă, și anume, concepând-o (gândindu-se la ea).⁴⁰⁶ Având în vedere motivațiile care au determinat turnura idealistă în filosofia de la sfârșitul secolului al XIX-lea, idealismul direct, teistic al lui Berkeley nu mai era nici pe departe de ajuns. Poate cel mai aproape de el a fost Green, ale cărui idei despre natura fundamentală a realității ar putea fi caricaturizate, fără a greși prea mult, drept o versiune hegelianizată și internalizată a lui Berkeley.

Green a postulat ideea unei „conștiințe eterne“ și a descris-o sub forma a două manifestări conectate — sau o singură manifestare, ce poate fi descrisă în două feluri: manifestarea evoluției unei voințe individuale și manifestarea prezenței tot mai mari sau actualizarea lui Dumnezeu în lume. El a descris „conștiința eternă“ ca fiind „legea naturii sau voința lui Dumnezeu, sau ideea sa“. Green înțelegea „conștiința eternă“ ca fiind imanentă (intrinsecă) umanității și existând pe deplin doar atunci când oamenii înțeleg cum se cuvine că aceasta se

află înăuntrul lor și, în consecință, contribuie la actualizarea ei. A spune că „divinul există cu atât mai mult cu cât indivizii îl actualizează înăuntrul lor“ este aproape același lucru cu a spune că Dumnezeu există dacă oamenii cred în el; totuși, o caracterizare a argumentului lui Green mai apropiată de intenția sa ar fi să spunem că evoluția conștiinței de sine a oamenilor constă în procesul prin care Dumnezeu își face tot mai simțită prezența în lume. Inspirația hegeliană a acestei idei este evidentă.

Indivizii trebuie totuși să înțeleagă în continuare, afirmă Green, că fiecare dintre ei conține doar o scânteie a conștiinței eterne și că realizarea deplină a divinului în lume necesită cooperare și comuniune. „Sinele“ unui individ există ca parte a unei societăți compuse din sinele tuturor, iar autorealizarea individuală este o contribuție la autorealizarea tuturor.

Pornind de la ideea caracterului esențialmente social al ființelor umane astfel sugerat, Green a dezvoltat o teorie morală și politică amplă. Ea se bazează pe ideea că avem liber arbitru, care este pe deplin liber atunci când acționează pentru a ajunge la cea mai bună și satisfăcătoare stare pentru el însuși. Dar lucrul acesta este înrudit cu recunoașterea faptului că a munci împreună cu semenii tăi implică ideea unui bine comun, pe care o acceptare voluntară a legilor și obiceiurilor comune îl ajută să se dezvolte. Relația dintre individ și societate este una reciprocă: indivizii împreună formează societatea și simultan sunt formați de ea. Ca urmare, statul, atât la nivel național, cât și local, joacă un rol important, fiindcă oferă circumstanțele în care indivizii pot acționa în interesul lor superior. Însă statul nu ar trebui să intervină prea mult; rolul său ar trebui să fie, mai degrabă, acela de a susține drepturile și responsabilitățile care conduc cel mai bine la realizarea de sine a individului.

Green ocupă un loc important în idealismul secolului al XIX-lea datorită criticii aduse filosofiei lui Hume și adoptării unei abordări filosofice care, așa cum li s-a părut contemporanilor săi, putea revigora gândirea morală și politică pe o bază mai puțin reductivă decât empirismul prevalent la acea dată. Însă nu el a fost portdrapelul noului idealism; acest rol i-a revenit lui F. H. Bradley (1846-1924).

Prima lucrare a lui Bradley s-a concentrat în jurul unor teme din domeniile eticii și al logicii, dar faima considerabilă de care s-a bucurat în timpul vieții vine din perspectiva metafizică expusă în *Appearance and Reality* (1893) și în eseurile ulterioare, în care și-a extins și apărut doctrinele. Ideile prezentate în această carte au fost extrem de influente, deși, mai ales, într-un sens negativ: și asta fiindcă au provocat o reacție din partea lui G.E. Moore și a lui Bertrand Russell, care a dus la apariția filosofiei analitice a secolului XX.

Bradley a afirmat că modul nostru obișnuit de a gândi și vorbi despre lume — și în special discursurile sofisticate ale filosofilor și oamenilor de știință — conțin contradicții interne care devin vizibile doar atunci când încercăm să dăm un sens sistematic experienței noastre. Dezvăluirea acestor contradicții ne obligă să respingem două ipoteze comune: prima, că lucrurile care există în mod independent în lume sunt numeroase, și a doua, că există indiferent dacă noi (sau altcineva) știm ceva despre ele. Prima ipoteză este pluralismul, a doua este realismul. Respingerea deopotrivă a pluralismului și a realismului are drept consecință conceperea realității ca un întreg unic, pe care el l-a numit „Absolutul“ — realitatea așa cum este în sine și văzută ca totalitatea atotcuprinzătoare a ființei. Termenul este împrumutat direct din *das Absolute* al lui Hegel — și, analog identificării de către Hegel a *das Absolute* cu spiritul, *Geist*, Bradley a afirmat că Absolutul constă în experiență sau simțire.

Argumentul lui Bradley pentru respingerea pluralismului și a realismului se bazează pe descrierea pe care el o face *relațiilor*. Relațiile sunt de două feluri: externe și interne. Exemple de relații externe sunt „pe“ și „la stânga“. O cană așezată *pe* o masă nu schimbă cu nimic cana sau masa; un scaun aflat *la stânga* mesei nu schimbă cu nimic nici scaunul, nici masa. Dacă iei cana de pe masă, ea rămâne tot cană; dacă muți scaunul de cealaltă parte a mesei, el tot scaun rămâne. Relațiile externe nu afectează natura „relatei“ lor (lucrurile aflate în relație unele cu altele). Însă relațiile *interne* sunt *esențiale* pentru *relata* lor și le *fac* ceea ce sunt. Un exemplu este „fratele lui“; nu poți fi fratele cuiva dacă nu ești de sex masculin și nu ai cel puțin un frate sau o soră. „A fi căsătorit cu“ are ca „relata“ ambii soți; nu poți fi soț dacă nu te afli în relația de „a fi căsătorit cu“ cineva. Divorțează și nu mai ești soț. Relațiile externe

sunt contingente; relațiile interne sunt necesare, fiind esențial ca „relata” să aibă natura pe care o au, pentru a se afla în relație unul cu altul.

Argumentul lui Bradley este că nu există relații externe; și dacă asta pare să sugereze că totul este legat intern de orice altceva, se poate vedea rapid că nici măcar nu pot exista relații interne. Asta se datorează faptului că nu există *multe* lucruri în realitate (iar asta înseamnă că nu exista relații, nici măcar unele interne), ci doar un singur lucru, și anume, *totul*: Absolutul. Argumentul pentru prima afirmație, că nu există relații, este cunoscut ca „regresia lui Bradley” și este cel mai simplu descris după cum urmează: dacă A este legat de B prin relația R, atunci A trebuie să fie legat de R printr-o relație R1. Însă atunci A va trebui să fie legat de relația R1 printr-o relație R2... și așa mai departe, în regresie.

Bradley ia o bucată de zahăr drept exemplu de „lucru” care are proprietățile albeții, durității și dulceații. Reiterând argumentul lui Berkeley, el se întreabă care este presupusul „lucru” fundamental căruia îi sunt inerente aceste calități? Există oare o bucată de zahăr lipsită de proprietăți și, independent de ea, proprietățile albeții, durității și dulceații care, într-un fel sau altul, îi aparțin? Sau ea este doar un mănunchi de astfel de proprietăți? Dacă așa stau lucrurile, ce leagă proprietățile în mănunchi? O relație? Dar care este aceea relație? El vede aceste întrebări ca putând fi traduse în problema a ceea ce facem atunci când predicăm o proprietate a unui lucru — când predicăm (confirmăm apartenența) „albeața” bucății de zahăr. Dacă albeața *este* zahărul — fiindcă este una dintre calitățile componente care, atunci când sunt combinate cu celelalte, constituie zahărul — atunci nu spui nimic; și dacă spui că albeața nu este același lucru cu zahărul, atunci să spui că „zahărul este alb” înseamnă să spui despre zahăr ceva ce nu este. Să observăm faptul că el consideră „este” drept „este al identității”, ceea ce înseamnă că atunci când spui „S este P” afirmi că S și P sunt același lucru.

Ideea că în relațiile externe „relata” sunt independente de relațiile în care se află și neafectate de ele i părea incoerentă lui Bradley. Dacă relația R este separată de *relata* A și B, atunci — ca mai sus — trebuie să existe o relație care să lege *relata* de R... și, prin urmare, ajungem la regresie. Cam atât pentru relațiile externe. El arată apoi că ideea de relații interne este la fel de incoerentă. Dacă acestea sunt „întemeiate” în natura „relatei” lor, trebuie să existe un aspect al acesteia din urmă care le întemeiază. De exemplu, pentru a exista o relație de „frate al...”, persoana aflată în această relație cu altcineva trebuie să fie de gen masculin și să aibă cel puțin un părinte comun cu cealaltă persoană; dar apoi aceste „părți” ale *relatum*-ului — sexul masculin, moștenirea genetică — se află de asemenea în relație reciprocă și fiecare dintre ele este în relația de „frate al...”. Dacă așa stau lucrurile, în ambele cazuri urmează alte regresii.⁴⁰⁷

Incoerența conceptului de relații, așa cum îl vede Bradley, este motivul pentru care el a respins pluralismul. Dacă nu există o pluralitate de lucruri independente, atunci *holismul* este adevărat: există doar un singur lucru și acest singur lucru este, așadar, totul. Motivul lui Bradley pentru a crede că acest singur lucru este experiența sau conștiința poate fi reconstruit (el nu oferă un astfel de argument) spunând că, dacă nu ar exista experiența sau simțirea, atunci nu ar exista un lucru unic, fiindcă există experiență (fiecare dintre noi o are); și dacă realitatea nu este ea însăși experiență, atunci ar exista mai mult decât un singur lucru — experiența și ceea ce este experimentat, care, prin ipoteză, nu este el însuși experiență. Dar dacă există un singur lucru și există experiența, atunci experiența trebuie să fie acel lucru. El argumentează că aparența diversității și pluralității este un artefact al gândului nostru finit și parțial, care impune distincții și diferențe. Însă acestea, ca și contradicțiile pe care le observăm când încercăm să ne gândim rațional la ele, sunt reconciliate și incluse în întreg: toate contradicțiile sunt depășite și rezolvate holistic în Absolut.

În gândirea sa etică, Bradley adresează întrebarea: De ce ar trebui să fiu moral? Trebuie remarcat că această întrebare pare să presupună faptul că există moralitate și chestionează motivul pentru care ar trebui să ne trăim viața și să acționăm în conformitate cu moralitatea. Raspunsul său este că a fi imoral înseamnă să ajungi la realizare de sine, iar realizarea de sine este tema pe care o abordează în eseurile aranjate în manieră dialectică, din lucrarea *Ethical Studies* (1876), fiecare dintre ele preluând o sugestie dintr-o altă doctrină etică, doar pentru a o respinge, păstrând totuși un anumit aspect al ei, care este folositor. Discuțiile ce apar pe

parcurs sunt foarte interesante, în special în eseurile „Pleasure for Pleasure's Sake” și „My Station and its Duties”, însă punctul final al discuției este unul nesatisfăcător, deoarece sinele ideal — „sinele cel bun” — nu poate fi atins, fiindcă existența sa depinde de răul pe care trebuie să-l înfrângă pentru a fi ceea ce încearcă să fie; și, din moment ce lucrurile stau așa, binele suprem nu poate fi atins, fiindcă răul trebuie să existe.

Dintre liderii gândirii idealiste ale căror nume au fost menționate mai sus, unul a lăsat moștenire o problemă care continuă să le dea de furcă filosofilor. Este vorba despre dovada oferită de J M E. McTaggart (1866-1925) că timpul este ireal.

Primele lucrări ale lui McTaggart au fost studii ample asupra lui Hegel. El a publicat trei cărți și o scurtă monografie semnificativă despre filosofia lui Hegel, înainte de a da o formă substanțială propriei versiuni de idealism, în lucrarea sa de căpătâi, *The Nature of Existence* (primul volum, apărut în 1921, al doilea, publicat postum, în 1927). De asemenea, McTaggart a fost un admirator al lui Bradley, fiind foarte influențat de el. În ciuda acestor influențe recunoscute, ideile pe care le-a elaborat s-au distins prin autenticitatea lor.

Curiozitatea unora față de cât de ciudați sunt filosofii ar fi considerabil hrănită de felul de a fi al lui McTaggart. Avea o înfățișare stranie — un cap mare și un mers târșăit — și mergea pe tricicletă prin Cambridge, salutând scrupulos toate pisicile, oriunde le vedea. (Într-o totală opoziție, la Oxford, Bradley trăgea cu revolverul după pisici, dacă acestea îndrăzneau să se aventureze în incinta colegiului său.) McTaggart era un om foarte timid, așa cum era și Bertrand Russel în tinerețe; acesta povestește că, atunci când McTaggart l-a vizitat prima dată în apartamentul său de la Trinity College, el a fost prea timid ca să-l invite înăuntru, iar McTaggart, prea timid ca să intre, așa că McTaggart a stat ceva vreme, legănându-se în fața ușii.⁴⁰⁸

Monografia pe care McTaggart a publicat-o în 1893 — mai degrabă o broșură decât o carte —, intitulată *The Further Determination of the Absolute*, afirma că realitatea este spirituală și eternă și constă într-o comunitate de spirite care se iubesc reciproc. Aceasta a rămas concepția sa fundamentală despre realitate, pe întreg parcursul vieții sale. Opusă perspectivei lui Bradley, ea este mai degrabă o versiune pluralistă și relațională a Absolutului, decât una monistă și holistică.

McTaggart își exprimase deja în *Studies in the Hegelian Dialectic* (1896) devotamentul față de ideea că timpul nu există, însă argumentele pe care le-a adus acolo nu sunt aceleași pe care avea să le expună în celebrul său articol „On the Unreality of Time” din revista *Mind*, în 1908. Argumentul său este următorul.

Există două feluri de a vorbi despre timp; unul presupune o ordonare a evenimentelor într-o succesiune de tipul *mai devreme* și *mai târziu*, iar celălalt se bazează pe nominalizarea prezentului și organizarea evenimentelor în categorii de tipul *trecut* sau *viitor*, în raport cu prezentul. McTaggart a denumit cel de-al doilea tip de ordonare, *trecut-prezent-viitor*, „seria A”, iar pe primul, de tipul *mai devreme/mai târziu* de, „seria B”. Apoi a argumentat că dacă timpul este real, avem nevoie de ambele serii, deși se poate spune că seria A este mai importantă decât seria B. Aceasta se datorează faptului că locul pe care evenimentele îl ocupă în seria B este unul fix: dacă două evenimente X și Y se află într-o astfel de relație încât X s-a produs *mai devreme* decât Y, atunci ele se vor afla pentru totdeauna în această relație. Însă nu există timp fără schimbare, iar schimbarea implică evenimente ce se desfășoară în trecut, traversează prezentul și trec în viitor. Prin urmare, există schimbare doar dacă există seria A.

Dar seria A implică o contradicție. Și asta deoarece ea va fi adevărată pentru orice lucru care se întâmplă, doar dacă acesta trece prin toate cele trei stări, de trecut, prezent și viitor, dintr-un punct de vedere dat pentru fiecare dintre ele. Dacă ceva *este* (se petrece) acum, *a fost* în viitorul dinainte de momentul de față și *va fi* în trecut când se va fi terminat — dar în trecut el a fost *acum*, iar actualul acum a fost *va fi* din acel punct de vedere — și *acum* va fi *trecut* atunci când evenimentul a intrat în viitor. Așadar, pentru orice eveniment X, putem spune că se aplică toate cele trei descrieri „X este trecut”, „X este prezent”, „X este viitor” și care dintre cele trei este aplicabilă „acum” ține de alegerea momentului acestui „acum”. Două descrieri de acest tip nu pot fi aplicate simultan, fără a se ajunge la contradicție; dar, pentru

că ordonarea lor în termeni de trecut, prezent și viitor se face în mod arbitrar, nu putem spune care descriere este preferabilă și, cu atât mai puțin, care este corectă.

Cu alte cuvinte: dacă încerci să argumentezi că X este trecut, prezent și viitor *la timpuri diferite*, atunci trebuie să folosești conceptele seriei A, pentru a selecta un punct din care se poate spune ca X este trecut sau prezent, sau viitor; însă folosirea descrierilor seriei A pentru a poziționa *acel* punct — să-l numim Punctul 1 — în seria temporală ia de bun ceea ce trebuie demonstrat (este circulară) și generează un regres: după cum se poate vedea, pentru a justifica alegerea Punctului 1 este nevoie să invoci seria pentru a alege un Punct 2 pentru a fixa Punctul 1, dar apoi, pentru a justifica invocarea unui Punct 2 din care să fixezi Punctul 1, ar trebui să invoci seria pentru a fixa Punctul 3... și așa la nesfârșit.

Prin urmare, seria A este contradictorie; și dacă nu poate exista schimbare fără seria A, nu exista nicio schimbare; și dacă nu există nicio schimbare, timpul nu exista. Din punctul de vedere al modului (înșelător, după cum cred toți idealistii) în care lumea ne apare în experiență, descrierile evenimentelor în termenii seriei B ca anterioare și posterioare au o anumită utilitate, după cum are și folosirea conceptelor din seria A, dacă ni se dă o specificație arbitrară a lui „acum”; dar seria B nu permite schimbarea și, în consecință, este mai puțin fundamentală decât seria A. Cea de-a doua este esențială pentru natura timpului, dacă există, acesta fiind motivul pentru care natura ei contradictorie este fatală însăși ideii de timp.

Cu toate acestea, utilitatea seriei B pentru interacțiunea noastră cu felul (înșelător) în care lumea ne apare cere ca noi să explicăm cum se întâmplă asta. McTaggart o face oferind ceea ce el numește „seria C”, care este seria B înțeleasă fără referire la timp — altfel spus, fără referire la ideea de schimbare. Seria C pune evenimentele într-o ordine *mai devreme/mai târziu* care este fixă, liniară, asimetrică și tranzitivă, ceea ce este seria B, cu excepția faptului că modul nostru obișnuit de a folosi conceptele seriei B poartă cu sine implicația, de care seria C se lipsește, că lucrurile care existau „mai devreme” *au devenit* sau *s-au schimbat* în a fi „mai târziu” — adică, ia tacit forma seriei A.

Perspectivile seriei C asupra evenimentelor (aparente) sunt gânduri sau experiențe, iar McTaggart sugerează (în *The Nature of Existence*) că ele sunt perspective particulare către mințile individuale — mințile care, legate reciproc prin iubire, constituie realitatea; ceea ce sugerează că, deși experiențele seriei C sunt individuale pentru fiecare minte, ele se coordonează cumva.

Filosofii încă se chinuie cu argumentul lui McTaggart în favoarea irealității timpului. Chiar și cei care doresc să găsească o cale de a demonstra că timpul este real acceptă că distincția dintre seria A și seria B trebuie să fie punctul de pornire al acestei discuții.

Trebuie menționat în câteva cuvinte și „ultimul idealist”, T.L.S. (Timothy) Sprigge (1932–2007), ale cărui concepții, deși influențate îndeosebi de Spinoza, Bradley, William James și Santayana, au fost într-o cârva similare cu ale lui McTaggart, ambii crezând că realitatea este în mod fundamental o comunitate de minți care, prin relațiile dintre ele, constituie Absolutul: realitatea este „o conștiință divină unică, înăuntrul căreia interacționează și se întrepătrund un număr neînchis de mare de lanțuri de experiențe finite”. Metafizica sa a fost cu totul diferită față de felul în care și-a trăit viața: dacă realitatea înseamnă totalitatea experiențelor, experiența a tot ceea ce există — a animalelor și a naturii însăși — este de mare valoare. Cartea sa *The Vindication of Absolute Idealism* (1984) rămâne până în momentul de față ultimul monument închinat unei tradiții filosofice, altminteri eliminată de mișcarea analitică, a cărei apariție, cel puțin parțial, a fost o reacție la ea, dar și o continuare, consolidată și îmbunătățită de descoperirile din domeniul logicii și al științei, al tradiției empiriste pe care idealismul a căutat să o înlocuiască.

PRAGMATISMUL

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, contemporan cu idealistii britanici, un grup de filosofi din Statele Unite — Charles Sanders Peirce (1839–1914) și William James (1842–1910) fiind figurile cele mai proeminente — a dezvoltat o perspectivă filosofică pe care a

denumit o „pragmatism“. Un adept ulterior al acestei perspective, John Dewey (1859–1952), a continuat linia de gândire propusă de ei și a devenit influent în perioada interbelică. Mai târziu, mișcarea a traversat o perioadă de inactivitate, înainte ca unele dintre teme să reapară în lucrările câtorva filosofi americani din secolul XX.

Peirce a scris despre felul în care el și câțiva prieteni de-ai săi au format un „Club Metafizic“ în 1870 în Cambridge, Massachusetts, pentru a discuta filosofie. Ei se întâlneau fie în biroul său, fie în cel al lui William James, iar printre ceilalți membri se numarau Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes Jr. și Nicholas St John Green, pe care Peirce îl creditează drept „bunicul pragmatismului“, fiindcă a insistat ca grupul să ia în serios definiția „convingerii“ data de psihologul filosof Alexander Bain, ca fiind „aceea pe baza căreia un om este pregătit să acționeze“. Peirce scria: „Conform acestei definiții, pragmatismul este puțin mai mult decât un corolar“. Alexander Bain (1818–1903) a fost un filosof și psiholog scoțian care s-a numărat printre primii care au aplicat metode științifice în psihologie (și care a avut o mare influență asupra lui William James în această privință). Bain considera că este firesc ca oamenii să creadă și că îndoiala este o situație incomodă, din care cercetarea îi eliberează, conducându-i spre ceea ce el a descris ca „tonul senin, satisfăcător și fericit al minții“, care este convingerea. Peirce a adoptat această perspectivă deoarece corespundea opiniei sale că cercetarea este un proces al cărui scop îl reprezintă corectarea și adaptarea comportamentului, în așa fel încât să fie mai eficient în lume. Problemele apar atunci când conduita noastră este inadecvată pentru atingerea unui obiectiv; soluția este găsirea unei reguli de acțiune care depășește problema și ne apropie de obiectiv. Și acesta este scopul cercetării: dobândirea unor convingeri stabile și durabile. Astfel de convingeri le numim „adevăr“, spunea Peirce, și numim „realitate“ subiectul lor.

Peirce recunoștea că oamenii folosesc diferite metode pentru a încerca să ajungă la convingeri stabile — iar dintre acestea, cele mai folosite sunt apelul la autoritate și raționamentul *a priori*, dar a insistat că metodele științifice sunt cea mai bună cale de a rezolva diferențele de opinie cu privire la ce poate fi crezut, deoarece, pe termen lung, toți cei care vor folosi aceste metode vor „converge“ asupra celor mai stabile credințe. „Opinia care este menită a fi aprobată de toți cei care investighează este ceea ce numim adevăr“, scria el, „iar obiectul reprezentat în această opinie este realul.“

Una dintre cele mai influente scrieri ale lui Peirce este un eseu intitulat „Cum să ne exprimăm clar ideile“. Aici el enunță „maxima pragmatică“, după cum urmează: „Să ne gândim la efectele — care ar putea avea însemnătate practică în concepția noastră — pe care considerăm că le are obiectul concepției noastre. Apoi, concepția noastră despre aceste efecte este ansamblul concepției noastre despre obiect“. ⁴⁰⁹ Exemplu: ideea noastră de „duritate“ — ceva ce este „dur“ — este numai ideea noastră a ceea ce înseamnă asta în practică, respectiv, cât de greu e să spargem, să zgâriem sau să găurim un obiect dur. A defini „duritatea“ în acest fel este similar cu ceea ce se cheamă „definiție operațională“ sau cu a spune ce *este* un lucru, spunând ce *face* el. Arunci când considerăm înțelesul cuvântului „dur“ și îi distingem sensul de cel al altor cuvinte, spune Peirce, vedem că „nu există nicio distincție în înțeles atât de fină încât să conștie în altceva decât într-o diferență posibilă de practică“. ⁴¹⁰

Observăm că aceasta este o teorie despre semnificație, nu despre adevăr, pentru că, evident, și credințele adevărate și cele false sunt relevante. Însă ea ne îndrumă spre concepția adevărată a adevărului; adevărul este atins atunci când aplicarea metodei științifice a eliminat credințele lipsite de valoare practică și le-a promovat pe cele care și-au demonstrat utilitatea.

Peirce a trebuit să admită faptul că anumite credințe larg răspândite la un moment dat ar putea ajunge să aibă nevoie de o revizuire și, în consecință, a acceptat o epistemologie *fallibilistă*, în ciuda faptului că acțiunea sa a fost în principal îndreptată împotriva acelor „fundaționaliști“ care susțineau că există puncte de plecare solide pentru cunoaștere — idei înnascute, cum erau de părere unii raționaliști, sau „datele“ experienței senzoriale, cum afirmau empiriștii. Perspectiva lui devine astfel problematică, deoarece sugerează că, pentru a fixa sensul „adevărului“ și „realității“, pe lângă convergența punctelor de vedere ale cercetătorilor, trebuie să funcționeze și altceva. William James a încercat să rezolve această problemă, dar demersul său s-a soldat cu apariția unei perspective cu totul diferite.

În loc să se concentreze asupra convergenței, James s-a concentrat asupra eficienței unei credințe. Adevărul, spunea el, este *ceea ce funcționează*: „«Adevărul» consta doar în ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră, după cum «justețea» constă numai în ceea ce este avantajos pentru conduita noastră”.⁴¹¹ Alegerea terminologiei în cazul a „ceea ce este (moralmente) corect” pare destul de șocantă, dar ideea că putem numi avantajoase credințele „adevărate” este o perspectivă îndeajuns de firească pentru a fi adoptată de un pragmatist. Obiecția care se ridică în acest caz este, totuși, una evidentă: există falsuri utile și există adevăruri lipsite de utilitate practică; prin urmare, faptul că a crede ceva se dovedește util nu este o garanție a adevărului său.

James credea că a rezolvat o problemă lăsată nerezolvată de cei care afirmă truismul că, într-un fel, adevărul este „acordul” dintre ideile noastre și realitate. El a întrebat: Ce este acest „acord” și ce este această „realitate”? Natura relației de „acord”, „corespondență” sau „potrivire” între ceea ce există în capul nostru și ceea ce există în lumea din afară (sau în alt domeniu, de pildă, cel al obiectelor abstracte, precum numerele) a fost dintotdeauna extrem de dificil de precizat. Dacă negi faptul că mintea nu e decât o oglindă care reflectă cumva realitatea și pornești de la premisa că ea interacționează cu realitatea în scopuri practice, atunci poți vedea cum „adevărul” poate fi înțeles ca fiind constituit prin această relație. Felul în care decupăm realitatea și ce anume credem despre ea are mult de-a face cu propriile noastre nevoi și interese și, desigur, cu facultățile perceptive și cognitive care au evoluat în slujba lor. Această perspectivă are un puternic iz kantian.

Motivațiile lui James de a adopta pragmatismul au avut în mare măsură de-a face cu climatul intelectual al celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Ca urmare a progresului științei și a operei lui Darwin, existau tensiuni între concepția despre lume pe care o introducea știința și perspectivele tradiționale ale religiilor și moralitățile asociate acestora. El i-a descris pe cei care insistau asupra abordării științifice drept „barbari”, iar pe ceilalți, ca „delicați”.⁴¹² A acceptat verdictele științei, însă a dorit ca religia să-și aibă și ea locul în viziunea despre lume a acesteia. James vedea pragmatismul ca fiind răspunsul necesar, pentru că, deși se conformează cerințelor unei poziții dure, el oferă și o apărare a unor puncte de vedere delicate, observând că acestea sunt utile și benefice pentru credință. Opinia a fost contestată de Bertrand Russell, care a susținut că asta îl obliga pe James să admită ca adevărată propoziția „Moș Crăciun există”.

Dewey a dezvoltat viziunea lui Peirce despre cercetare ca însemnând căutarea „opinii stabilite”, descriind-o ca începând într-o „situație” tulbure și încercând să transforme acea situație într-una coerentă. Starea de neclaritate în care începe cercetarea nu ține doar de lipsa opiniilor adecvate ale cercetătorului, ci este mai degrabă o funcție atât a opiniilor sale neadecvate, cât și a naturii obiectiv-instabile a situației în care acesta le menține. Împreună, ele stimulează nevoia de a transforma situația într-una bine precizată. Asta sugerează că „situațiile” sunt stări obiective, din care cercetătorul și opiniile sale sunt parte; se leagă de ideea ulterioară, împărtășită de toți pragmatistii, că experiența — percepție, gând și cercetare — este un întreg în care noi nu suntem doar beneficiari pasivi ai impresiilor senzoriale, ci și deducem și conceptualizăm în mod activ o lume și ne justificăm opiniile despre ea, referindu-ne la felul în care ele se asociază — o viziune „coerentă” a justificării. Dewey a atras atenția asupra faptului că începem din perspectiva de participanți la lume, din mijlocul lucrurilor cu care deja interacționăm și avem de-a face, chiar înainte de a începe să filosofăm; noi nu începem dintr-o poziție *tabula rasa*.

Din perspectiva pragmatistă care consideră opiniile ca fiind, în esență, instrumente rezultă că scepticismul nu este o opțiune — și, ca atare, nu poate fi un punct de pornire valid pentru cercetare, așa cum propusese Descartes. Failibilitatea implicită în pragmatism nu constituie o formă de scepticism, fiindcă, așa cum a argumentat Peirce, acceptarea failibilității opiniilor nu e același lucru cu a spune că ele sunt false și este compatibilă cu încrederea optimista că întreaga cercetare va fi de acord cu multe dintre ele, validându-le în felul acesta. În orice caz, o stare de îndoială necesită ea însăși o justificare și, pentru că e neproductivă în sine, motivează efortul de a fi eliminată, prin căutarea credințelor stabile și utile de care avem nevoie.

Comentatorii pragmatismului îl plasează în legătură cu behaviorismul din psihologie și instrumentalismul din filosofia științei — ultimul fiind perspectiva potrivit căreia teoriile științifice sunt moduri de a ne organiza gândirea despre fenomene și de a le prezice comportamentul, iar conceptele prezente în cadrul teoriilor nu se referă la entități și procese care există efectiv. Această interpretare a lui Dewey este sugerată chiar de faptul că el identifica drept „eroare filosofică” ideea că termenii teoriilor noastre despre lume și minte sunt mai degrabă referențiali, decât instrumente inventate în scopul rezolvării de probleme. Pragmatistii au interpretat asta în sensul că le permitea să urmeze o cale între idealism și realism în metafizică, o cale mai apropiată de dictatele metodei științifice — respectând în același timp, așa cum și a dorit James, validitatea altor zone, mai „sensibile”, ale credinței.

Cu toate acestea, între pragmatisti există diferențe semnificative. Peirce credea că aplicarea metodei științifice ar duce la concepții impersonale și obiective — o perspectivă dură, pentru cercetători duri. Caracteristicile credințelor care satisfac această abordare sunt rezultatele observaționale ale aplicării lor. Interesul lui James pentru a face loc unor preocupări delicate însemna că satisfacția în chestiune nu era doar observațională, ci și emoțională. Cartea lui James *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (*Pragmatismul: un nume nou pentru moduri vechi de a gândi*) a fost cea care a deschis pragmatismul către o audiență mai largă în epocă și, spre dezamăgirea lui Peirce, a făcut ca acesta să servească o agendă nouă, personală, fiindcă, în vreme ce Peirce era interesat să facă din filosofie un domeniu mai științific, James a apropiat-o mai mult de psihologie.

Interesul lui Dewey a fost de asemenea diferit. El a pus accentul pe societate și pe etică socială și considera credințele drept instrumente create de ființele umane pentru a se orienta în realitatea socială în care trăiesc. Se poate spune că el a dus un pas mai departe descrierea făcută de James adevărului ca „valoare în numerar”, afirmând că ceea ce validează o credință drept adevărată este acordul societății de a o privi ca atare, bazat pe aprobarea ei de către societatea respectivă. Dar asta nu era ceva ce putea fi lăsat la voia întâmplării; educația este calea regală spre a ne asigura că societatea se va automonitoriza de fiecare dată când vine vorba de acele credințe pe baza cărora este cel mai bine să trăim.

Există o contradicție în această opinie: evaluarea educației drept „ceea ce produce o societate a cărei aprobare validează credințele pe baza căreia funcționează” sugerează că mai există un instrument pentru identificarea credințelor care merită aprobarea și pe baza căruia educația ne poate ajuta să ne trăim viețile. Dewey a laudat ideea unei comunități *raționale* și educația, ca procesul care o produce; însă ideea raționalității este goală, dacă adevărul unei comunități este ceea ce se întâmplă să-i placă în materie de credințe. Alegerea între credințele concurente necesită altceva decât hazardul preferințelor.

În filosofia recentă, o serie de filosofi americani s-au autodenumit pragmatisti, printre ei Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert Brandom și Cornel West. Din cauza diferențelor dintre ei, aplicarea globală a acestei etichete este puțin cam dificilă, asta dacă nu cumva caracterizarea pe care a făcut-o Putnam pragmatismului, drept combinația următoarelor perspective, li se aplică tuturor: și anume că scepticismul necesită la fel de multă justificare ca și credința, că nicio credință nu este imună la posibilitatea revizuirii, dacă apar noi dovezi și că observațiile cu privire la aplicarea practică a credințelor noastre constrâng ceea ce spunem și gândim. „Neo-pragmatismul” poate fi cumva diferit: el este uneori identificat ca perspectiva postmodernă, conform căreia adevărul este întotdeauna relativ la contextul social. Deși se poate vedea cum această versiune poate revendica moștenirea lui Dewey, Peirce n-ar fi de acord cu ea.

³⁰² Nume al unei facțiuni politice din parlamentele Angliei, Scoției și Irlandei, în special în secolul al XVIII-lea, al cărei membri erau adversarii ducelui de York, adepții ai monarhiei constituționale și susținătorii reformei parlamentare. În 1805, după dezmembrarea grupării, aceștia au aderat la Partidul Liberal englez. (N.t.)

³⁰³ Aici, cu sensul de creștini britanici care nu erau de acord cu toate preceptele anglicanismului, până în 1828, cei care se declarau protestanți, nonconformiști nu puteau, printre altele, să dețină funcții publice și să studieze la Cambridge și Oxford. (N.t.)

³⁰⁴ Karl Marx, *Capitalul, Critica economiei politice*, vol. I, Cartea I, Procesul de producție a capitalului, ediția a IV-a, Editura Politică, București, 1960, Cap. 22, § „Așa-numitul fond al muncii”, p. 611. Vezi și nota 63, pp. 611–612. (N.t.)

³⁰⁵ John Stuart Mill, *Utilitarismul*, traducere de Valentin Mureșan, Editura Alternative, 1994, Capitolul II, p. 1. Pentru un punct de vedere contrar, vezi Mill, *op. cit.*, pp. 21–22. (N.t.)

366 G. W. F. Hegel, „Cel mai vechi program al idealismului german” (Anexă), în *Scrisori teologice de tinerețe. I. Viața lui I. u.*, traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, București: 1995, p. 118. (N.t.)

367 *Ibidem* (N.t.)

368 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București: 1995, B. Conștiința de sine IV, A. 48-50, pp. 112-113. (N.t.)

369 *Ibidem*, A. 154 [3.A], p. 116. (N.t.)

370 *Ibidem*, B. 161, p. 122. (N.t.)

371 *Ibidem*, B. 166, p. 126. (N.t.)

372 *Ibidem*, D. Cunoașterea absolută, VIII, 610 [2], p. 457. (N.t.)

373 G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București: 1966, Prefața la ediția a doua, (III) 23, p. 23. (N.t.)

374 Probabil nu mai e nevoie să subliniez că această prezentare a dialecticii, ba chiar a ideilor lui Hegel în general, așa cum sunt ele descrise aici, este rezumată din obscuritatea uneia dintre cele mai impenetrabile colecții de texte filosofice din întregul canon, în comparație cu, e.g., fragmentele din Heraclit par cărți pentru copii. (N.a.)

375 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichița, Humanitas, București: 1997, Introducere, 70, p. 55. (N.t.)

376 Schopenhauer îi displacea profund pe Hegel. A scris că „Hegel, instalat de sus, de către puternicii zilei drept Mare Filosof atestat, era un șarlatan sec, insipid, greșos și ignorant, care a atins culmea neobrazării măzgălinind și servind cunoscătorilor cele mai smintite nerozi, mistificatoare. Aceste nerozi au fost proclamate zgometos drept înțelepciunea nemuritoare de către discipolii interesați, fiind repede acceptate ca adevăr de toți prostii, care și-au unit astfel glasurile într-un cor al admirației cum nu s-a mai auzit nicicând. Largul câmp de influențare spirituală, pe care i l-au oferit lui Hegel cei aflați la putere, i-a permis acestuia să izburească să corupă din punct de vedere intelectual o generație întreagă”. (N.a.) Citat în Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Volumul II. Epoca marilor profeți: Hegel și Marx, traducere de D. Stoianovici, Humanitas, București, cap. 12, p. 41. (N.t.)

377 Arthur Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, traducere de Tudor Reu, Antet, București: 1994, Capitolul III, 18, p. 121. (N.t.)

378 *Ibidem*, p. 122. (N.t.)

379 *Ibidem*, Capitolul I.1, 19, p. 134. (N.t.)

380 John Stuart Mill, *Autobiografie*, traducere de Constantin Sfeatcu, prefață de Vasile Morar, Editura Incitatus, București: 2003, Capitolul I, p. 19. (N.t.)

381 *Ibidem*, Capitolul V, p. 97. (N.t.)

382 *Ibidem*, p. 94. (N.t.)

383 *Ibidem*, p. 99. (N.t.)

384 *Idem*. (N.t.)

385 John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București: 1994, Capitolul I, p. 17. (N.t.)

386 *Ibidem*, p. 18. (N.t.)

387 *Ibidem*, p. 19. (N.t.)

388 *Ibidem*, Capitolul II, p. 48. (N.t.)

389 Mill, *Utilitarismul*, Capitolul II, p. 18. (N.t.)

390 *Ibidem*, pp. 23-24. (N.t.)

391 Disertația lui Marx se intitulează *Deosebirea dintre filosofia naturii a lui Democrit și filosofia naturii a lui Epicur*. (N.a.) Citatele cf. K. Marx, „Prefață la teza de doctorat „Deosebirea dintre filosofia naturii a lui Democrit și filosofia naturii a lui Epicur”, în K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ediția a II-a, Editura Politică, București: 1960, p. 13. (N.t.)

392 Karl Marx, „Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului”, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 1, Editura de Stat pentru Literatură Polică, București: 1957, p. 413. (N.t.)

393 *Ibidem*, pp. 413-414. (N.t.)

394 *Ibidem*, p. 414. (N.t.)

395 Karl Marx, „Teze despre Feuerbach”, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 3, Editura Politică, București: 1958, Teza 11, p. 7. (N.t.)

396 Karl Marx, „Optsprezece hrumar al lui Ludovic Bonaparte”, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, volumul 8, Editura Politică, București: 1960, p. 119. (N.t.)

397 Friedrich Nietzsche, *Știința voionă*, traducere de Liana Mănescu, traducerea versurilor de Simion Dănilă, ediția a II-a, Humanitas, București: 2006, Cartea a III-a, par. 125, p. 138. (N.t.)

398 Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei o scriere polemică*, traducere de Liana Mănescu, traducerea textelor din latină și greacă de Traian Costa, ediția a II-a, Humanitas, București: 2006, Prima disertație, par. 8, p. 32. (N.t.)

399 *Ibidem*, par. 2, p. 21. (N.t.)

400 *Ibidem*, par. 10, p. 33. (N.t.)

401 *Ibidem*, par. 2, p. 22. (N.t.)

402 Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, traducere, note și postfață de Vasile Muscă, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca: 2003, Prima carte, Antichristul, par. 2, p. 10. (N.t.)

403 Cardinalul Richelieu a spus odată: „Dați-mi șase rânduri scrise de mâna celui mai onest dintre oameni și o să găsesc în ele ceva pentru a-l duce la spânzurătoare”. (N.a.)

404 Friedrich Nietzsche, *Voinea de putere. Esen despre o transmutație a tuturor valorilor* (Studii și fragmente), traducere de Alexandru Diaconovici, Antet XX Press, București: 2010, par. 11, p. 20. (N.t.)

405 Friedrich Nietzsche, *Așa grăit a Zarathustra*, introducere, cronologie și traducere de Ștefan Augustin Doinaș, ediția a III-a, Humanitas, București: 2000, Partea a treia, „Despre tablele vechi și noi”, par. 10, p. 249. (N.t.)

406 De remarcat, Kant nu este un idealist în acest sens metafizic; eticheta „idealism transcendent” aplicată perspectivelor sale are un sens destul de diferit, și anume că fenomenele care constituie lumea așa cum ne apare sunt rezultatul felului în care mințile noastre organizează datele experienței senzoriale; el nu credea că mintea este baza realității așa cum este ea în sine. Perspectiva lui este epistemologică, nu metafizică. (N.a.)

407 Aceasta este o reconstrucție aproximativă a argumentului lui Bradley: în *Aparență și realitate*, acest argument nu este clar. (N.a.)

408 Russell, *Autobiografia*, pp. 82-83. (N.t.)

409 Charles Sanders Peirce, *Convingeri și idei*, traducere de Martin Zick, ALL, București: 2011, „Cum să ne exprimăm clar ideile”, cap. III, p. 72. (N.t.)

⁴¹⁰ *Ibidem*, cap. II, p. 70. (N.t.)

⁴¹¹ William James, *Pragmatismul*, traducere de Raluca Arsene, postfață de Anton I. Adămuț, Timpul, Iași 2000, Lecția a șasea, p. 119. (N.t.)

⁴¹² *Ibidem* Lecția întâia, pp. 23–24. (N.t.)

PARTEA A IV-A. FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

Un observator atent al istoriei filosofiei secolului al XIX-lea, așa cum a evoluat ea pe fundalul descoperirilor din domeniul științelor naturale, matematicii și logicii, al efectelor sociale ale dezbaterii darwiniste despre evoluție și al abordărilor sistematice și savante ale criticii textuale și științelor sociale, cu precădere în Germania, ar fi putut să ghicească ce anume avea să determine o diviziune în felul cum este tratată misiunea filosofiei în secolul XX. Această diviziune se manifestă în două direcții: una, destul de bine definită, numită „filosofie analitică”, și o altă direcție sau set de direcții, mai difuză și mai diversă, numită în mod greșit, dar de acum convențional, „filosofie continentală”.

Prima direcție, „filosofia analitică”, este dominantă în lumea anglofonă. Ea nu este o școală sau un corp doctrinar, dar e ușor de recunoscut prin metodele și interesele sale larg împărtășite și prin continuarea tradiției, în principal empiriste, din istoria filosofiei. A fost influențată de inovațiile din domenii precum logica și științele și, folosindu-le sau fiind inspirată de ele, se concentrează asupra unui set de considerații cu privire la adevăr, semnificație, cunoaștere, natura minții și conceptele utilizate în reflectarea asupra valorii. Ideea inotivantă pentru această direcție este aceea că, printr-o analiză detaliată a tuturor acestor chestiuni, preocupările tradiționale ale metafizicii, epistemologiei și eticii vor fi clarificate (sau, în cazul unor probleme filosofice tradiționale, măcar se va demonstra că sunt false — așa cum au crezut, în mod diferit, pozitiviștii logici, Ludwig Wittgenstein și adepții lor).

„Fondatorii” filosofiei analitice — adică gânditorii de la începutul secolului XX care au dat acestui tip de filosofie primul său impuls distinctiv — sunt Bertrand Russell și G.E. Moore. Lucrările celui dintâi, în particular, au avut o contribuție semnificativă la aducerea logicii formale în centrul metodelor și preocupărilor filosofiei analitice. Alte nume importante sunt Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, W. V. Quine, Elizabeth Anscombe, Richard Hare, P. F. Strawson, Michael Dummett, Donald Davidson și Hilary Putnam.

În plus, majoritatea istoriilor filosofiei analitice îi conferă o poziție marcantă logicianului german Gottlob Frege, acesta fiind unul dintre cei care ar putea fi identificați ca o figură fondatoare, deoarece lucrările sale l-au influențat pe Russell, iar Wittgenstein — care o vreme s-a bucurat de o popularitate enormă în secolul XX — ar fi declarat că a fost influențat de el. În realitate, Frege a devenit cunoscut în filosofie abia după cel de-al Doilea Război Mondial, iar ceea ce i-a adus recunoașterea și statutul, determinându-i pe unii să-i acorde această poziție fondatoare, au fost, în principal, studiile monumentale asupra operei sale întreprinse de Michael Dummett, în ultima treime a secolului XX. Este adevărat că inovațiile sale în domeniul logicii au avut în sine o foarte mare importanță, iar printre puținii care au știut despre ele și le-au apreciat s-a numărat și Russell, care nu și-ar fi putut dezvolta propriile inovații în domeniul formalismului logic fără lucrările lui Frege, Giuseppe Peano și ale altor logicieni din secolul al XIX-lea.

Ascensiunea filosofiei analitice a coincis cu cea mai mare și mai rapidă creștere a numărului celor care au predat și au scris despre filosofie, din epoca medievală încoace. În consecință, secolul XX a produs zeci de filosofi excepționali, ale căror opere au atras atenția și aplauzele colegilor lor. Cărți și jurnale de specialitate, conferințe și prelegeri, departamente de filosofie înflorind în universități compun împreună un câmp de activitate bogat și fertil. Lista scurtă a „numelor mari” ar putea fi suplimentată de o lungă listă de indivizi remarcabili, care merită atenție și care nu ar putea lipsi dintr-o enciclopedie.

Cealaltă direcție a filosofiei secolului XX, căreia i s-a atribuit eticheta, cumva înșelătoare, de „filosofie continentală”, fiindcă unele dintre figurile sale cele mai importante din perioada de început au scris în germană și în franceză, a continuat și extins încercarea de a înțelege experiența și natura realității în tradiția lui Hegel și a aplicat mai larg reflecția filosofică la probleme ce țin de viață și societate, urmând cumva maniera lui Nietzsche. Numele importante care se leagă de această mișcare îi includ pe Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Jacques Derrida, Gilles Deleuze și, în conexiune cu extinderea filosofiei în domeniul sociologiei și dincolo de ea, pe Michel Foucault și Jürgen Habermas. Însă „filosofia continentală” are mulți susținători și contributori și în comunitatea filosofică anglofonă, dezmințind astfel implicația geografică a numelui său, asociată fiind la fel de mult cu tendințe și mișcări, pe cât este cu mari gânditori: fenomenologie, postmodernism, deconstrucție, existențialism, teoria critică a Școlii de la Frankfurt, teoria psihanalitică și altele.

Ca și în cazul filosofiei analitice, filosofia continentală a fost martora unei vaste extinderi de personal, nu doar în mediul universitar. Deși există departamente de filosofie în universități din toată lumea, care se concentrează în principal sau exclusiv pe filosofia „continentală”, cei interesați sau influențați în vreun fel de filosofi continentali se întâlnesc nu numai în departamentele de filosofie, ci și în cele de literatură, sociologie, drept și altele. Aceasta este o funcție a atracției largi exercitate atât de filosofi înșiși, cât și de temele abordate.

În cele ce urmează tratez separat filosofia analitică și pe cea continentală, pentru fiecare din ele făcând o prezentare generală a câtorva dintre figurile reprezentative și dintre temele majore.

FILOSOFIA ANALITICĂ

Filosofia analitică nu este un corp doctrinar, ci o manieră de a face filosofie, îndreptată către un set recognoscibil de preocupări predilecte. Nu este cu adevărat un stil nou, cu excepția unuia singur, reprezentat de folosirea instrumentelor derivate din noua logică pe care Frege, Russell și alții le-au dezvoltat pe la începutul secolului XX. Altfel, argumentarea și clarificarea, folosite de mai toți marii filosofi pe parcursul istoriei, sunt deja familiare. Căutând claritate și precizie, prin clarificarea conceptelor și a relațiilor dintre ele, prin folosirea noilor instrumente logice și acordând atenție ideilor științifice care pot explica probleme filosofice, filosofi analitici pun accentul mai degrabă pe detaliu decât pe „viziunea de ansamblu” a subiectelor pe care le studiază. Preocupările principale — așa cum au fost menționate mai sus: adevărul, semnificația, cunoașterea, natura minții, conceptele etice — nu sunt, desigur, noi în filosofie, ele au fost centrale pe parcursul istoriei sale; cu adevărat nou este ceea ce accentul pe detaliu și instrumentele logice îmbunătățite le-au permis filosofilor să realizeze atunci când s-au aplecat asupra acestor teme.

Cea mai bună explicație pe care o putem da filosofiei analitice este să oferim un model al felului în care funcționează. Descrisă ca „o paradigmă a filosofiei” de către filozoful Frank Ramsey de la Cambridge, care a murit tânăr, în mod tragic, în 1930, teoria avansată de principalul fondator al filosofiei analitice, Bertrand Russell, este exemplul perfect. Teoria este că, dacă analizezi structura fundamentală a lucrurilor pe care le spunem, utilizând logica pentru a face acea structură complet explicită, vei fi capabil să rezolvi o serie de probleme filosofice importante. Pentru a explica această idee, este nevoie de un context, după cum urmează.

Să ne amintim că John Locke, în Cartea a III-a (intitulată „Despre cuvinte”) a *Eseului asupra intelectului omenesc*, avansase concepția că sensul unui cuvânt este o idee în mintea persoanei care îl folosește. La prima vedere, acest lucru pare plauzibil; dar, dacă ne gândim puțin, vedem că nu poate fi corect. Ideile sunt personale, cuvintele sunt publice; cuvintele trebuie să aibă același înțeles pentru majoritatea utilizatorilor, dar cum putem fi siguri că ideea din mintea unei persoane coincide cu ideea din mintea celeilalte, atunci când ambele folosesc același cuvânt? Teoria lui Locke sugerează că, în comunicare, ideea este codată în vorbire sau în scris, transmisă prin unde sonore sau semne pe hârtie și apoi decodată de un ascultător sau de un cititor. Ce sunt aceste relații de codare și decodare? La fel ca înainte, apare aceeași problemă: ce poate garanta că manualele de codare ale transmițătorului și receptorului coincid? Ce poate garanta că ceea ce este intenționat de către transmițător este înțeles de receptor în același fel? Și, din nou: ce fel de lucru este ideea „desemnată” de un termen general ca, de pildă, „câine” — este ea o imagine mentală a unui anumit câine, dintr-o anumită rasă, cu o dimensiune și o culoare definite, sau este imaginea a unei combinații a tuturor raselor, dimensiunilor și culorilor? În primul caz, cum poate această imagine să reprezinte toți câinii? Iar în al doilea — ci bine, cum ar putea o astfel de imagine să existe?

Având în vedere problemele pe care le pune teoria lui Locke, o concepție mai bună și foarte veche iese imediat în evidență: și anume, că înțelesul unui cuvânt este ceea ce denumeste. Mai mult, această propunere este plauzibilă. Dacă dorești să înveți pe cineva sensul cuvântului „batistă”, o modalitate bună este să-i arăți un pătrat de bumbac de felul celor folosite pentru a-ți șterge fruntea sau pentru a sufla nasul. Această abordare se numește „teoria denotativă a înțelesului”. Din păcate, doar anumite cuvinte din limbă substantivele *denota* lucruri; unele cuvinte — verbele — transmit informații despre activități sau întâmplări; altele — adjectivele și adverbele — descriu proprietățile lucrurilor sau felul întâmplărilor; iar alte cuvinte, precum „și”, „sau” ori „cel”, nici nu denotă, nici nu descriu, ci doar au anumite funcții în propoziții. (Acele cuvinte scurte au un nume lung: ele sunt cunoscute drept cuvinte „sincategorematiche”.) În plus, multe substantive denotă lucruri care nu există în spațiu și timp, ci sunt ficționale, precum unicornii sau zeii, ori abstracte, precum numărul nouă sau proprietatea unui lucru de a fi alb. Desigur, referitor la universale, un *realist* ar spune că „albeața” denotă un lucru existent, dar, așa cum am arătat de câteva ori

în paginile precedente, această perspectivă este cel puțin controversată. Cum rămâne cu „unicorn” și altele asemenea? Ce este denotat de acest cuvânt? Astfel de întrebări pun în dificultate teoria denotativă.

Dificultățile sunt bine ilustrate de următoarea considerație: dacă un cuvânt trebuie să denote pentru a avea un sens, atunci un cuvânt cu sens denotă ceva. Prin urmare, cuvântul „unicorn”, care are o semnificație, trebuie să denote unicorni; și întrucât noi nu credem că unicornii există în spațiu și timp ca entități fizice din domeniul zoologic, suntem forțați să credem că ei trebuie să aibă un soi de existență nonfizică. O sugestie este că ei nu există, ci *subzista*, un fel de semiexistență, o categorie metafizică stânjenitoare și prost definită, care apare ad hoc pentru a susține teoria denotativă a semnificației. Ea duce la consecința absurdă că, dacă spun „al milionulea frate al meu”, rezultă imediat că mai am un milion de frați subzistenți pe lângă singurul meu frate real, în carne și oase.

Bertrand Russell a fost convins de ideea că înțelesul este denotație și, inițial, a considerat că trebuie să acceptăm ideea entităților subzistente. Dar apoi „simțul său viu al realității”, după cum l-a descris el însuși, s-a revoltat împotriva acestei idei și a venit cu o soluție la problema menținerii teoriei denotative a înțelesului fără ontologia înflorată de până atunci. Era un alt fel de a spune că există în limbă doar două cuvinte care denotă cu adevărat expresii și că toți ceilalți termeni aparent denotativi nu sunt decât „descripții” deghizate. Cele două cuvinte cu adevărat denotative sunt pronumele demonstrative „acesta” și „acela”, care garantat denotă ceva de fiecare dată când sunt folosite, ca atunci când cineva arată către un obiect și spune „lucrul acela de acolo”. Dar când folosim cuvântul „unicorn”, îl folosim ca o abreviere a „ceva ce are proprietatea de a fi un unicorn” și cum nu există nimic despre care să se poată spune „acesta (ori acela) are proprietatea de a fi un unicorn”, nimic nu este denotat.

Gândiți-vă cum se aplică această analiză la o problemă de tipul următor: să presupunem că cineva zice, „Regele actual al Franței este înțelept”, dar la momentul actual Franța nu are rege. Este această afirmație adevărată sau falsă? Am fi înclinați să spunem că e falsă. Prin urmare, face asta ca propoziția „Regele actual al Franței nu este înțelept” să fie adevărată? Din nou, am fi înclinați să spunem „Nu”, e falsă. Așadar, ambele afirmații, că regele Franței este înțelept și că nu este înțelept, sunt false. Cum se poate așa ceva? Dacă una din afirmații este falsă, nu ar trebui ca cealaltă să fie adevărată? Dar dacă reflectăm o clipă, ne dăm seama că motivul pentru care ambele sunt false este acela că regele nu există; nu există nimic la care să se aplice descrierea „regele actual al Franței”.

Russell a folosit această perspectivă pentru a arăta că, deși formele superficiale ale limbajului pot fi înșelătoare în privința a ceea ce se spune cu adevărat, ceea ce se spune cu adevărat poate fi demonstrat prin explicitarea „formei logice” de bază. Rezultatul este că „regele actual al Franței” apare ca o expresie denotativă, dar este de fapt o abreviere pentru „acel ceva ce are proprietatea de a fi rege al Franței”. Așadar, propoziția se transformă în două propoziții, spunând (1) „există ceva ce are proprietatea de a fi rege al Franței” și (2) „acel ceva este înțelept”. Acum se poate vedea că există două moduri în care această afirmație ar putea fi falsă: fie dacă (1) este falsă, fie dacă (1) este adevărată, dar (2) este falsă.

Russell a remarcat apoi că, atunci când este folosit articolul hotărât, el sugerează unicitate, cu alte cuvinte, că există un lucru și numai unul cu proprietatea în chestiune: „regele actual al Franței”. Prin urmare, ar trebui să analizăm „Regele actual al Franței este înțelept” în trei propoziții: (1) există ceva care este regele actual al Franței, (2) există numai un singur astfel de lucru și (3) acel lucru este înțelept. În colaborare cu colegul său A. N. Whitehead, Russell inventase o notație pentru logica formală și considera că ea oferă o metodă absolut clară de a reda *structura fundamentală* a unor propoziții precum „Regele actual al Franței este înțelept”. În opinia sa, această notație era „limbajul perfect” pentru a clarifica totul. Analiza propoziției „Regele actual al Franței este înțelept” produce, în această notație, următorul șir de simboluri:

$$\exists xFx \ \& \ [((y)Fy \rightarrow y = x) \ \& \ Gx]$$

pronunțat: „Există ceva, x, care are proprietatea F (F = „a fi regele actual al Franței”); și orice altceva, să l numim y, care are proprietatea F, este identic cu x (aceasta se ocupă de articolul hotărât, unicitate); și x are proprietatea G (G = „a fi înțelept”)”.

Russell a mai avut o motivație foarte importantă, deja menționată mai sus, pentru „teoria descripțiilor“, așa cum este denumită această teorie celebră. Ea se referă la faptul că logica clasică se bazează pe existența a două și numai două valori de adevăr, respectiv *adevarat* și *fals*, astfel încât, dacă o afirmație sau o propoziție nu este adevărată, atunci ea este falsă și dacă este falsă, atunci nu este adevărată. Aceasta se numește *bivalență* („două valori“). Pare evident faptul că adevărul și falsitatea exclud orice alte posibilități, dar nu este așa; există mai multe moduri în care o propoziție poate să nu fie adevărată, nefiind exclusiv falsă — de exemplu, poate fi lipsită de înțeles; sau poate să nu aibă nicio valoare de adevăr; sau poate pentru că există mai mult de două valori de adevăr, să zicem, trei sau patru — într-adevăr, în prezent există sisteme logice cu multe valori de adevăr. Ideea că o propoziție poate avea o a treia valoare de adevăr, „nici adevărat, nici fals“, este ilustrată de următorul exemplu. Să presupunem că eu spun: „Omul de pe stradă fluieră“. Te uiți pe fereastră; există un om, și fluieră. „Adevărat“, spui tu. Să presupunem că atunci când te uiți pe fereastră vezi un om, dar el nu fluieră. „Fals“, zici tu. Dar dacă, atunci când te uiți pe fereastră, nu vezi niciun om? Este propoziția „Omul de pe stradă fluieră“ adevărată sau falsă, atunci când nu există niciun om? „Niciuna din variante“, ai putea spune — și astfel accepți o a treia valoare de adevăr, „nici adevărat, nici fals“. Pentru a descrie această a treia opțiune este folosită uneori expresia „valori de adevăr lipsă“.

De ce să nu tratăm propoziția „Regele actual al Franței este înțelept“ ca fiind „nici adevărată, nici falsă“ pe aceeași bază? Russell, și nu este nici pe departe singurul, a refuzat să urmeze această direcție. Abandonarea bivalenței creează dificultăți: în primul rând, ea presupune renunțarea la „legea dublei negații“, în care a spune „non non-p“ este același lucru cu a spune „p“, fiindcă două „non“ se anulează; iar asta se întâmplă doar dacă valorile de adevăr ale lui „non-p“ și „p“ sunt direct și exclusiv alternative. Iar acolo unde nu se aplică legea dublei negații, nu se aplică nici „legea terțului exclus“, care spune că „totul este ori A, ori non-A“, a treia posibilitate nefiind permisă. Renunțarea la această lege duce la existența unor lucruri care nu sunt nici A, nici non-A. La prima vedere, pare total illogic.

Trebuie totuși să remarcăm că legea terțului exclus nu se aplică în fizica cuantică; așa cum Hamlet i-a spus lui Horatio: lumea este un loc mai straniu decât credem. Același lucru se aplică în matematica și logica „intuiționistă“, unde „valorile de adevăr“ nu sunt *adevărat* și *fals*, ci *demonstrabil* și *nedemonstrabil*. Ia gândiți-vă: în timp ce a spune „*nu* nu este“ înseamnă a spune „*este*“, fiindcă două „nu“-uri se anulează reciproc, a spune „nu este demonstrabil că *nu este demonstrabil*“ nu este același lucru cu a spune „*este demonstrabil*“. Prin urmare, în logica și matematica intuiționistă, legea dublei negații și cea a terțului exclus nu se aplică.

Există însă și alte motive pentru care bivalența a fost păstrată. Fără ea există riscuri de indeterminare și ambiguitate. De exemplu, să presupunem că afirmi — așa cum o face un număr de filosofi — că a cunoaște înțelesul unei propoziții constă în cunoașterea „condițiilor sale de adevăr“, adică a ceea ce o face adevărată sau falsă. Asta sugerează că fiecare propoziție cu sens trebuie considerată ca fiind în mod determinat adevărată sau falsă, indiferent dacă știm sau nu pentru care din cele două variante se optează. În plus, dacă propozițiile ar putea fi „nici adevărate, nici false“ — dacă admitem că pot exista „valori de adevăr lipsă“ —, atunci explicația pe care o dăm noțiunii de sens devine mult mai complicată. Unele dintre aceste idei sunt explicate mai pe larg în cele ce urmează.

Acest excurs în teoria descripțiilor înaintată de Russell și unele dintre implicațiile sale filosofice și logice ilustrează felul în care funcționează filosofia analitică. În jurul tuturor ideilor schițate aici există o dezbatere detaliată, care explorează și rafinează aceste subiecte și altele cu privire la referință, descrieri, semnificație, adevăr, bivalență, „formă logică“ și așa mai departe. O caracteristică pe care o au în comun toate aceste investigații este metoda de examinare a conceptelor — analizându-le, explorând ce implică și ce sugerează ele, care este înțelesul lor profund și cum se conectează cu alte concepte. Unii cititori vor fi ușurați să afle că filosofia analitică nu e scrisă în simboluri logice, așa cum ar putea părea, având în vedere cele de mai sus, și vor putea observa că argumentul atent, examinarea metodică a conceptelor și teoriilor nu presupun, de fapt, un demers foarte diferit de ceea ce Platon, Locke, Hume și

alții au făcut dintotdeauna. Partea nouă este cea împrumutată din progresele în domeniul logicii.

Merită menționat de la bun început faptul că însuși cuvântul „analiză” denotă un număr de tehnici diferite: poate să însemne descompunerea unui lucru în elementele sale constitutive; aceasta este „descompunerea”, ca atunci când cineva dezasamblează un ceas, pentru a-l inspecta mecanismul. Ar putea însemna să arăți că un lucru poate fi explicat în termenii altui lucru, mai simplu decât el; aceasta este „reducția”, ca atunci când cineva demonstrează că gândurile din minte sunt activitățile electrochimice ale neuronilor din creier. Poate presupune căutarea „esenței” sau definirea proprietăților unui lucru. Poate implica punerea unui concept într-o relație edificatoare cu alte concepte, atunci când cineva vede că înțelegerea conceptului de „necesitate” este îmbunătățită de înțelegerea relațiilor sale cu „posibilitatea” și „actualitatea”. Poate implica interpretarea sau traducerea unui concept în altele mai clare ori urmărirea istoriei dezvoltării unui concept. Ca standard, tehnicile filosofiei analitice sunt o combinație a unora, a mai multora sau a tuturor acestor proceduri. *Scopul* este clarificarea și înțelegerea: *ambizia* este ca și cele mai încurcate probleme ale filosofiei să fie astfel rezolvate (sau, așa cum unii filosofi speră în legătură cu unele probleme tradiționale, „dizolvate”, adică să se demonstreze că nu sunt, de fapt, probleme).

RUSSELL (1872–1970)

Bertrand Russell a avut o viață lungă și s-a dedicat nu doar studiului logicii și filosofiei, ci și multor altor lucruri: a avut două mandate în Parlamentul britanic (susținând dreptul de vot al femeilor) și, atât în timpul Primului Război Mondial, cât și în ultimele două decenii ale vieții sale, a militat pentru pace și dezarmare, a scris cărți specializate și cărți „de popularizare”, a fondat și, pentru o perioadă, a condus o școală, timp de câțiva ani a scris articole pentru un ziar american și a câștigat premiul Nobel pentru literatură. Viața sa a fost extraordinar de activă și de intensă, trăită mereu în apărarea cauzelor liberale progresiste și marcată de inteligența, claritatea și incisivitatea minții sale.

A fost, totodată, și o viață marcată de controverse. La Universitatea Cambridge, Trinity College l-a lăsat fără slujbă, ca pedeapsă pentru opoziția sa fățișă față de Primul Război Mondial, iar activitățile sale antirăzboi l-au trimis la închisoare, atât atunci, cât și în ultimul deceniu al vieții sale, de această dată din cauza opoziției față de armele nucleare. În tinerețe s-a exprimat în favoarea unor abordări binevoitoare față de divorț și educație sexuală; mai târziu, a militat împotriva războiului din Vietnam. Odată cu înaintarea în vârstă, a devenit tot mai radical. În tinerețe, a fost (și o spunea cu încântare) un formalist, o perspectivă moștenită de la bunica austeră și moralistă care l-a crescut — contesa Russell, văduva fostului prim-ministru John Russell. Experiența i-a eliberat atitudinea. A fost căsătorit de câteva ori, iar una dintre cărțile sale mai controversate, *Marriage and Morals* [„Căsătoria și morala”], ca rezultat al campaniei unor moraliști ofensați, l-a costat un loc de muncă la New York — ceea ce l-a dus în pragul sărăciei — și, cincisprezece ani mai târziu, i-a adus premiul Nobel. Când i-a fost acordat Ordinul de Merit, cea mai înaltă distincție posibilă în sistemul de onoruri britanic, regele George al VI-lea i-a spus în timpul ceremoniei: „Uneori v-ați comportat într-un fel pe care nu l-am dori acceptat pe scară largă”, la care Russell a răspuns că modul cum trebuie să se comporte un om depinde de meseria lui; „Gândiți-vă”, a spus el, „la diferența dintre un poștaș care ar trebui să bată la toate porțile de pe o stradă și la un băiețel obraznic care ar face asta.” Regele nu a știut ce să-i răspundă.⁴¹³

Impulsul fondator pe care Russell l-a dat filosofiei analitice a fost susținut de mai tânărul său contemporan de la Cambridge G. E. Moore. Ba chiar Russell, mereu generos cu laudele aduse altora, a spus că Moore i-a dat primul imbold către abandonarea idealismului hegelian pe care l adoptase în studenție. Însă terenul pentru a face asta era deja fertil. Când a ajuns prima oară la Cambridge, Russell era un discipol al nașului său laic, John Stuart Mill, deși nu era de acord cu viziunea acestuia despre matematică. Prima lui carte filosofică, publicată zece ani mai târziu, a fost un studiu despre Leibniz, în care a scris: „Faptul că toată filosofia solidă ar trebui să înceapă cu o analiză a propozițiilor este un adevăr prea evident, poate, pentru a

mai avea nevoie de dovezi“. Dar, între timp, sub influența donilor⁴¹⁴ filosofiei de la Cambridge, a devenit un neo-hegelian. McTaggart l-a influențat în adoptarea unei viziuni contrare empirismului, iar G. F. Stout l-a convins să creadă în Absolut. El a decis că înțelegerea naturii Absolutului ar putea și ar trebui realizată din perspectiva științei și a decis să se lanseze într-un proiect foarte ambițios de a scrie ceva similar „enciclopediei științelor“ a lui Hegel, dar folosind cunoștințele științifice avansate, disponibile în anii 1890 (el a conceput acest plan în 1895, pe când locuia la Berlin).

Conceptul era hegelian, dar, în ciuda poziției ferme a lui Bradley împotriva investigațiilor nesistematice care, spunea el, duc întotdeauna la contradicții, pentru a examina aspecte particulare ale experienței și realității, Russell a folosit tehnica „argumentelor transcendente“⁴¹⁵ a lui Kant, având ca scop realizarea unei descrieri comprehensive a Absolutului. A început cu geometria, a continuat cu aritmetica, dar în scurt timp proiectul a întâmpinat dificultăți. Asta pentru că teoria relațiilor necesare pentru a susține o teză idealistă despre absolut nu este sustenabilă; înțelegerea diferențelor dintre punctele spațiale sau dintre numere nu se poate face fără acceptarea relațiilor asimetrice și externe.

Russell încercase să scrie o lucrare sau poate chiar o carte, sugestiv intitulată *An Analysis of Mathematical Reason* [„O analiză a raționamentului matematic“] — părți ale ei au supraviețuit în prima sa lucrare filosofică majoră, *The Principles of Mathematics* [„Principiile matematicii“] (1903) — în care încerca să depășească implicațiile ce determină contradicții ale doctrinei relațiilor interne.⁴¹⁶ Când și-a dat seama că acest lucru nu era posibil, el a întors argumentul și a folosit contradicțiile ca pe o *reductio* a doctrinei. Un rol important în acest sens l-a avut întâlnirea sa cu G. E. Moore (1873-1958).

Moore a ajuns la Cambridge la doi ani după Russell, aproape complet ignorant în domeniul filosofiei și dorindu-și o viață liniștită ca director de școală, „predând limbile clasice elevilor din anii terminali“, după cum spunea el însuși. La Cambridge a audiat cursurile lui McTaggart și ale altora și a decis să dedice cea de-a doua jumătate a licenței sale filosofiei. El a fost instruit de McTaggart, pe care îl admira și, ca urmare, a devenit și el un neo-hegelian. Însă doar pentru o vreme; în scurt timp, a fost uluit de anumite lucruri din filosofie și, în particular, a ajuns să creadă că afirmațiile lui McTaggart despre irealitatea timpului nu erau doar absurde, ci „perfect monstruoase“. A declarat că, deși majoritatea filosofilor pretind a fi motivați de un sentiment de uimire în fața universului, propria-i inspirație a avut o sursă cumva diferită: și anume, un sentiment de mirare că filosofilor pot spune asemenea lucruri stupide.

Rezultatul net al discuțiilor dintre Russell și Moore a fost acela că au respins doctrinele principale ale neo-hegelianismului, monismul și idealismul, în favoarea pluralismului și realismului. În timpul acestui proces, ei au devenit devotați ideii că metoda corectă în filosofie este analiza judecăților sau propozițiilor care, în opinia lui Moore, există independent de actele judecării lor și care constă în complexe de concepte.

Gândirea lui Moore, între jumătatea anilor 1890 și începutul secolului XX, l-a condus la scrierea principalei sale lucrări filosofice, *Principia Ethica*. În aceeași perioadă, Russell lucra la ideile care au dus în cele din urmă la *Principia Mathematica*, imensul proiect pe care l-a scris în colaborare cu A.N. Whitehead. După cum sugera punctul de pornire al mării sale scheme pentru o „enciclopedie a tuturor științelor“ absolut idealistă, în centrul intereselor sale filosofice se afla matematica. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care a scris despre Leibniz, a cărui metafizică a fost puternic influențată de ideile matematice și logice. Leibniz și a imaginat o *characteristica universalis*, un limbaj perfect clar și ordonat, în care matematica, știința și metafizica pot fi exprimate fără ambiguități și în care problemele ar putea fi rezolvate prin „calcul“, depășindu-se în felul acesta dezacordurile. Această idee avea să inspire credința lui Russell că logica poate fi un astfel de limbaj; ea a generat în rândul multora dintre cei influențați de Russell și Frege aspirația că analiza logică a limbajului ar putea fi calea regală către rezolvarea problemelor fundamentale ale filosofiei.

În cea de-a doua jumătate a anilor 1890, Russell a fost preocupat de o serie de studii intense: dizertația intitulată *On the Foundations of Geometry* [„Despre fundamentele geometriei“] (1897); *An Analysis of Mathematical Reasoning* (cândva între 1897 și 1899), un

manuscris nepublicat, intitulat *Fundamental Ideas and Axioms of Mathematics* [„Idei și axiome fundamentale ale matematicii”] (1899); o versiune nepublicată a lucrării *The Principles of Mathematics* (1899-1900); cartea sa despre Leibniz (1900); iar apoi *The Principles of Mathematics* finalizată (1903). (A scris și o carte despre marxismul din Germania, *German Social Democracy* [„Social-democrația germană”], publicată în 1896.) Efortul care avea să se încheie cu publicarea lucrării *Principia Mathematica* a generat și alte producții filosofice importante, printre care eseul „On Denoting”⁴¹⁷ (*Mind*, 1905), care conținea celebra teorie a descripțiilor, menționată mai sus, și germenii unor idei pe care le a dezvoltat mai târziu despre spațiu, timp și materie drept „construcții logice”.

Evoluția ideilor lui Russell în anii care au condus la *The Principles of Mathematics* îl convinseseră că matematica pură (aritmetica, analiza și geometria) se bazează pe logică. „Întreaga matematică pură se ocupă exclusiv cu concepte ce pot fi definite în termenii unui număr foarte mic de concepte logice fundamentale [și] toate propozițiile ei pot fi deduse dintr-un număr foarte mic de principii logice fundamentale”. Această idee — că matematica se poate reduce la logică — este cunoscută sub numele de „logicism”, fiind inspirată de noile progrese importante din domeniul logicii, dobândite în secolul al XIX-lea. Un astfel de progres major l-a reprezentat opera revoluționară a lui Frege, inclusiv abordarea cuantificării — explicată mai jos — și a ideilor asociate acesteia, pe care Frege le-a aplicat propriei încercări de a deriva aritmetica din logică. Russell a aflat despre lucrarea lui Frege de la Giuseppe Peano, la un congres internațional de matematică ținut în Paris în 1900, și a adaptat unele aspecte ale ei la propriul său proiect logicist.

Logicismul era motivat de dorința de a rezolva două puzzle-uri majore despre matematică, unul epistemologic, celălalt metafizic. Puzzle-ul epistemologic este următorul: Ce ne îndreptățește să pretindem că știm adevăruri matematice precum $1 + 1 = 2$? Puzzle-ul metafizic este acesta: Care sunt entitățile sau obiectele la care ne referim în matematică? Puzzle-urile sunt conectate: am fi îndreptățiți să pretindem că știm că $1 + 1 = 2$ doar dacă știm ce sunt „1” și „2”, împreună cu modul în care înțelegem „+” și „=”. Aceste puzzle-uri nu fuseseră rezolvate prin abordarea kantiană a adevărurilor matematice ca fiind *a priori* „sintetice”, bazate pe „formele de sensibilitate” care organizează în mod spațial și temporal „intuiția” (experiența senzorială), stând astfel la baza geometriei și, respectiv, a aritmeticii. Prima sugestie că matematica este analitică și nu sintetică îi este atribuită lui Richard Dedekind (1831–1916), care, ca și Frege, a fost influențat de tendința spre „aritmetizare” în anumite ramuri ale matematicii, plecând de la ideea că fundamentele aritmeticii și analizei matematice sunt pur conceptuale. Frege a continuat să creadă că geometria era sintetic *a priori*, dar considera că aritmetica are o bază complet diferită. Dedekind susținuse și el că intuițiile geometrice nu își au locul în gândirea unei „baze științifice pentru aritmetică”. Atunci când Frege și-a dezvoltat *Begriffsschrift* — „scrierea conceptuală” —, a făcut-o cu scopul de a întemeia aritmetica pe „legile și definițiile logice generale”, stabilind că adevărurile aritmeticii sunt analitice.

Russell însuși și-a dorit multă vreme să vadă matematica așezată pe fundamente incontestabile. În copilărie, fratele său mai mare, Frank, l-a învățat geometrie, iar atunci când a chestionat bazele ei — definițiile și axiomele — acesta i-a spus că trebuie să le accepte pur și simplu, fiindcă altfel nu pot continua. Russell a fost încântat de frumusețea geometriei lui Euclid, ba chiar de întregul domeniu al matematicii, dar a fost deranjat de faptul că fundamentele ei trebuiau acceptate practic pe încredere. Posibilitatea de a demonstra că matematica se bazează pe logică era, așadar, foarte atrăgătoare.

Era „ultima zi a secolului al XIX-lea” 31 Decembrie 1900⁴¹⁸, când Russell a terminat prima versiune a *Principles of Mathematics*. După numai cinci luni, el a descoperit un paradox care amenința întreaga încercare și care, în anul următor, când Russell i l-a comunicat într-o scrisoare lui Frege, l-a făcut pe acesta să abandoneze logicismul, cuprins de disperare. Frege i a răspuns lui Russell: „Descoperirea contradicției m-a lăsat fără cuvinte și .. am rămas trasnit, fiindcă a zguduit terenul pe care intenționam să construiesc aritmetica.. Și este cu atât mai serioasă cu cât pare să submineze... singurele fundamente posibile ale

aritmeticii ca atare⁴. La scurt timp după aceea, Frege a renunțat la demersul său, dar Russell a continuat, chinându-se să găsească soluții ale problemei — în cele din urmă, tot fără succes.

Povestea proiectului lui Russell și a paradoxului devastator este, pe scurt, următoarea: să observăm mai întâi ideea intuitivă a unei colecții sau a unui set ori a unei clase de lucruri — o colecție de cești pe o tavă, o grupare de vaci într-o cireadă. Frege și apoi Russell au încercat să definească numărul în termeni de clase. Să luăm o clasă ai cărei membri sunt un cuțit și o furculiță, o altă clasă ai cărei membri sunt un soț și o soție, o altă clasă ai cărei membri sunt un taur și o vacă — toate sunt clase de dublete sau perechi. Aceasta oferă un mod de a defini numărul 2: „2” este clasa tuturor claselor de dublete. În mod asemănător, numărul 3 este clasa tuturor claselor de triplete (clasa care conține toate clasele, precum o clasă ce conține un cuțit, o furculiță și o lingură, o altă clasă care conține o mamă, soțul ei și fiul lor; o altă clasă ce conține o vacă, o altă vacă și un taur și așa mai departe). Acest proces poate fi repetat pentru toate numerele. Spus ceva mai precis: „numărul unei clase este clasa tuturor acelor clase care sunt similare cu ea”, unde „similar” este un termen tehnic din teoria mulțimilor, care declară că o relație unu-la-unu se obține între membrii claselor în cauză.

În ciuda aparențelor, acesta nu este paradoxul în chestiune, chiar dacă pare circular, întrucât conceptele de dublu, triplu, cvadruplu și așa mai departe nu conțin conceptul de număr: un chelner care nu poate să numere poate totuși să știe să așeze tripleta formată din cuțit, furculiță și lingură pentru fiecare loc de la masă.

Cu toate acestea, paradoxul ne bântuie. Pentru a ne pregăti pentru el, să ne gândim la acest paradox înrudit: într-un sat există un bărbier care bărbierește bărbații — toți bărbații și numai pe acești bărbați — care nu se bărbieresc singuri. Se va bărbieri el singur sau nu? Dacă o face, nu o face; și dacă nu o face, o face. Din motive evidente, acesta se cheamă „Paradoxul bărbierului”. Paradoxul lui Russell este următorul: aveți în vedere faptul că unele clase sunt membre ale lor însele, iar altele nu sunt. Clasa tuturor claselor este, evident, un membru al propriei clase, fiindcă este o clasă; dar, la fel de evident, clasa bărbaților nu este ea însăși un bărbat. Acum: ce am putea spune despre clasa tuturor acelor clase care nu sunt membre ale lor însele? Dacă această clasă este o membră a ei însăși, atunci, prin definiție, nu este o membră a ei însăși; iar dacă nu este o membră a ei însăși, atunci este o membră a ei însăși.

Conceptul de clase poate produce o contradicție, fapt care este fatal oricărui sistem construit pe utilizarea acestuia. Deși detaliile problemelor cu care Russell și Frege s-au confruntat sunt complexe, această schiță este suficientă pentru a indica de ce a ruinat speranțele lui Frege și de ce l-a obligat pe Russell să caute diverse căi, ad hoc și în cele din urmă nesatisfăcătoare, de a o evita, în principal prin intermediul unei „teorii a tipurilor” care a căutat să ordoneze clasele într-o ierarhie, astfel încât (schematic vorbind) numai clasele de un tip inferior pot fi membre ale claselor de tip superior.

Fără o modalitate de a eluda paradoxul, Russell nu și-ar fi putut continua programul său logicist. Instrumentele pe care le-a propus — teoria tipurilor și două axiome controversate — au dus în cele din urmă la finalizarea, împreună cu colaboratorul său A. N. Whitehead, a imensei *Principia Mathematica*, publicată în trei volume în 1910, 1912 și, respectiv, 1913. Prețul tipăririi volumelor, cu sutele lor de pagini de simboluri logice, a fost atât de ridicat, încât Russell și Whitehead au fost nevoiți să acopere o parte din costuri din propriile buzunare. Manuscrisul gigantic a fost dus în birourile de la Cambridge University Press într-un cărucior.

Principia Mathematica a fost descrisă drept una dintre cele trei cele mai importante lucrări de logică produse vreodată, celelalte două fiind *Organon*-ul lui Aristotel și *Grundgesetze der Arithmetik*⁴¹⁹ a lui Frege. Unul dintre motivele oferite este acela că notația dezvoltată de Whitehead și Russell a făcut ca logica să devină o unealtă mult mai eficientă și mai accesibilă, dezvaluind mult mai multe dintre posibilitățile și utilizările sale. Aceasta a deschis calea unor descoperiri ulterioare semnificative în logică și filosofie, unele dintre ele fiind dezvoltate chiar de Russell. Alte opinii despre *Principia Mathematica*, deși îi recunosc fertilitatea filosofică, nu au fost la fel de măgulitoare. Eminentul logician austriac Kurt Gödel scria despre ea: „Este regretabil că această primă prezentare comprehensivă și profundă a logicii matematice și a derivației matematicii din ea [este] atât de lipsită de precizie formală în fundamente, încât

reprezintă în această privință un considerabil pas înapoi, în comparație cu Frege. Ceea ce lipsește, înainte de orice, este o declarație precisă a sintaxei formalismului. Deși adevărată, această judecată este una dură; fără progresele făcute de *Principia Mathematica* însași, ar fi fost mai greu de văzut de ce anume este nevoie pentru o descriere formală întru totul precisă a fundațiilor.

Printre rezultatele semnificative ale acestui efort s-au numărat și propriile ambiții filosofice ale lui Russell, care l-au însoțit ulterior pe parcursul întregii sale lungi vieți. Eliberat de munca la marea sa carte, el și-a îndreptat atenția către o întrebare care a fost crucială pentru aproape tot ce a întreprins după aceea în filosofie: cum anume este derivată știința din experiență. Să ținem seama că nu este aceeași cu întrebarea: Cum, sau dacă, știința este justificată de experiență? Nu este un efort de a respinge scepticismul cu privire la posibilitatea cunoașterii științifice. Russell a intenționat mai curând să explice fundamentarea cunoașterii în experiența empirică, așa cum încercaseră să facă, în felul lor, Locke, Hume și Mill; iar pentru el, paradigma cunoașterii era știința. A rămas consecvent urmării acestui scop, cu toate că strategiile lui s-au schimbat de câteva ori și perspectivele sale ulterioare au implicat compromisuri semnificative.

La început, demersul lui Russell a luat forma demonstrației modului în care conceptele fundamentale ale fizicii — care, în 1912, când a fost publicată *Problems of Philosophy* [„Problemele filosofiei“], erau considerate a fi spațiul, timpul, cauzalitatea și materia — sunt exhaustiv „verificate“ prin observație și experiment. La momentul ultimei sale tentative de a rezolva această sarcină, prin lucrarea *Human Knowledge* [„Cunoașterea umană“] (1948), fizica se dispensase de cauzalitate și materie, spațiu-timpul înlocuise spațiul și timpul, iar Russell ajunsese să accepte ceea ce cândva respinsese cu emfază drept „contrarevoluția ptolemeică“ a lui Kant împotriva obiectivității științifice (repunând mintea umană în centrul universului fenomenal), cu alte cuvinte, că există aspecte *a priori* irevocabile ale oricărei descrieri a felului în care știința rezultă din experiență.

Această schimbare târzie în gândirea lui Russell a fost una semnificativă pentru el, fiindcă a însemnat abandonarea primei sale forme pure de devotament față de empirism, în favoarea ideii că experiența senzorială reprezintă fundamentul cunoașterii. El a făcut distincția între „cunoaștere prin descriere“ și „cunoaștere nemijlocită“, prima fiind derivată din a doua, iar a doua constând în „contactul cognitiv direct“: „vom spune că ne este *familiar* orice lucru de care suntem conștienți în mod direct, fără mijlocirea niciunui proces de inferență sau a vreunei cunoașteri a adevărilor“.⁴²⁰ Cunoașterea prin descriere, pe de altă parte, este o cunoaștere indirectă, justificarea sa bazându-se pe faptul că, în ultimă instanță, ea este inferată din cunoașterea nemijlocită. De exemplu, cunoașterea mea că Everestul e cel mai înalt munte este una indirectă, însă, în ultimă instanță, se bazează pe faptul că există o cunoaștere nemijlocită (nu neapărat a mea) a ceea ce oferă temeiul ei.

Tehnica pe care Russell a aplicat-o în fazele incipiente ale acestui program se numește „construcție logică“. El a inventat termenul „dat senzorial“ pentru a denota o impresie asupra simțurilor — obiectul imediat al conștiinței în experiență — și a propus ca obiectele fizice să fie considerate construcții logice pe baza datelor senzoriale actuale și posibile. Să ne gândim la percepția unei mese: vizual, avem experiența formelor unor pete de culoare pe care le considerăm tăblia mesei și picioarele, să zicem; și anticipăm că, dacă ne-am permite experiența de a ne uita dedesubtul mesei și de cealaltă parte a ei, am avea și mai multe date senzoriale de un tip asemănător. Totalitatea datelor senzoriale pe care le avem și pe care le-am putea avea constituie masa; masa este o construcție logică ce rezultă din ele.

Această concepție, care a devenit cunoscută ulterior sub numele de „fenomenalism“ curent ce i-a inclus pe Rudolf Carnap și alți pozitiviști logici din Cercul de la Viena, dar și pe A.J. Ayer — este întrucâtva similară cu idealismul lui Berkeley, însă se deosebește de ea într-un aspect crucial. Existența unui obiect neperceput în mod curent de mine sau de către oricare alta ființă finită este explicată de Berkeley prin faptul că e percepută de un „spirit infinit“ ubicuu și omniprezent, alfel spus Dumnezeu. De aceea, masa din camera mea există chiar și atunci când nici eu, nici altcineva nu este prezent, ca să o perceapă; spiritul infinit o percepe. Pentru fenomenaliști, existența momentan nepercepută a mesei constă în „adevărul

vid" (acesta fiind un adevăr care nu este explicat sau susținut de nimic altceva) al unui enunț „contrafactual condițional" care spune: „Dacă eram acum în camera, aş fi văzut masa". O propoziție condițională este o propoziție de tipul „dacă-atunci"; o propoziție condițională *contrafactuală* este cea în care particula „dacă" enunță ceva ce nu ar trebui (este contrară faptelor). Observați că, într-o condițională contrafactuală, verbele sunt la modul condițional-optativ: „dacă *aş fi* .. atunci *aş* ", indicând astfel că sensul este „dacă aş fi (dar nu sunt). . atunci aş fi...".

Unul dintre defectele principale ale acestei abordări este acela că se bazează pe „adevărul vid" al condiționalelor contrafactuale. Ce face ca aceste condiționale să fie adevărate? Nu ajută cu nimic scopurilor noastre faptul că, în general, condiționalele sunt întotdeauna adevărate dacă partea care conține cuvântul „dacă" e falsă; acesta este pur și simplu un rezultat al logicii condiționalității. (Vezi Apendicele despre logică de la sfârșit, pentru tabelul de adevăr al $p \rightarrow q$, „dacă p atunci q".) Cum ar putea o teorie epistemologică să depindă de asta? Fără acceptarea adevărului gol al contrafactualelor este însă imposibil să „construim" obiecte fizice pornind de la experiența lor senzorială, pentru că experiența de acest tip este întotdeauna parțială și limitată, astfel încât numărul datelor senzoriale reale și posibile care, chipurile, constituie obiectul e atât de mare, încât n-am putea „reduce" niciodată exhaustiv obiectul la experiențe.

Ideea poate fi exprimată și altfel: a spune că un obiect este o construcție pe baza datelor senzoriale reale și posibile înseamnă a spune că enunțurile despre obiectele fizice pot fi traduse în enunțuri despre experiențe senzoriale reale și posibile. Însă o astfel de traducere nu poate fi realizată complet; vor exista întotdeauna enunțuri despre obiecte care depășesc enunțurile despre experiențele reale sau posibile. Ele includ enunțuri despre experiențele senzoriale ale altora și enunțuri în care se face referință la toate locurile și timpurile în care datele senzoriale ce constituie obiectul sunt sau pot fi experimentate.

Aceste idei au de-a face cu o problemă pe care Russell a refuzat să o abordeze, fiindcă a adoptat față de ea aceeași atitudine disprețuitoare pe care o avusese și Locke, și anume, problema provocărilor sceptrice la adresa experienței ca bază a cunoașterii. Alți teoreticieni ai datului senzorial, precum A.J. Ayer, au luat-o în serios și au descoperit că ea depășește proiectul fenomenalist. Întrucât, spunea Ayer, dacă fenomenalismul ar fi corect, atunci ar trebui să existe „un pas deductiv de la descrierile realității fizice la descrierile aparențelor posibile, dacă nu reale. Și invers, apariția datelor senzoriale trebuie să fie o condiție suficientă pentru existența obiectului fizic; trebuie să existe un pas deductiv de la descrierile aparențelor reale sau... posibile la descrieri ale realității fizice". Însă, așa cum adaugă el mai târziu, „Obiecția decisivă față de fenomenalism este că niciuna dintre aceste cerințe nu poate fi satisfăcută".

În prefața lucrării *Human Knowledge*, Russell observă că termenii „credință", „adevăr", „cunoaștere" și „percepție" au utilizări comune imprecise, care vor necesita o clarificare progresivă. Conceptele lor vor trebui analizate ca o pregătire pentru demersul sintetic de a arăta cum obiectele credinței și percepției sunt „construite în mod logic" din experiență. Aceasta a fost metodologia sa pe parcursul întregului proces. Însă, în cele din urmă, după diverse încercări de a realiza o descriere a felului în care experiența stă la baza științei, începând cu *Our Knowledge of the External World*⁴²¹ (1914), trecând prin *The Analysis of Mind* (1921), *The Analysis of Matter* (1927) și după acceptarea unei perspective numite „monism neutru", enunțată pentru prima oară de William James și potrivit căreia mintea și materia sunt expresii ale unui unic lucru fundamental, a tras concluzia, în *Human Knowledge* (1948), că de la experiență la știință se poate ajunge numai cu ajutorul anumitor principii *a priori*. Fie cunoaștem ceva *a priori*, scrie el, „fie știința e apă de ploaie". Însă știința nu e apă de ploaie, așa că știm ceva *a priori*. Aceste principii *a priori* sunt ceea ce el a numit „postulate" și reprezintă credințe despre cauzalitate, trăinicia relativă a lucrurilor materiale și validitatea generalizărilor inductive. El le-a descris drept credințe „instinctive", așa cum o făcuse și Hume. Însă, datorită faptului că sunt cunoscute *a priori* în timp ce se aplică modului în care lucrurile există efectiv în lume, ele sunt sintetic *a priori* în sens kantian, deși Russell nu a pretins că sunt „transcendental necesare"; într-adevăr, epistemologia din *Human*

Knowledge este failibilă și nesigură, la mare distanță de căutarea anumitor fundamente care i au stimulat munca în domeniile logicii și matematicii și despre care spunea în fraza de început a lucrării *Problemele filosofiei* — că este ceea ce filosofia căuta să descopere.⁴²²

Poate cea mai importantă etapă a călătoriei pe care tocmai am descris-o, din punctul de vedere al legăturii ei atât cu filosofia timpurie a lui Wittgenstein (vezi mai jos), cât și cu dezvoltarea fenomenalismului, a fost faza „logic atomistă” a gândirii lui Russell. El a afirmat uneori că „logica este esența filosofiei”, pentru a-și exprima opinia că formele superficiale ale limbajului sunt înșelătoare și că este prin urmare necesar să-i analizăm structura fundamentală, folosind limbajul clar al logicii. Această analiză este demonstrată în teoria descrițiilor. Aplicând aceeași analiză structurală în lumea în care se folosește limbajul și arătând legăturile dintre respectivele structuri ale lumii și limbaj, Russell a obținut descrierea pe care o căuta. În *Lectures on Logical Atomism* [„Prelegerile asupra atomismului logic”], scrise în 1918, pe când se afla în închisoare, el afirmă următoarele: lumea constă într-o pluralitate de lucruri, fiecare posedând calități și aflându-se în relație cu alte lucruri. O descriere a lumii ar trebui să fie nu doar o listă de obiecte, ci și o explicație a calităților și a relațiilor dintre ele. Lucrurile, împreună cu relațiile și calitățile lor, sunt elemente constitutive ale faptelor, iar faptele sunt exprimate prin propoziții. Propozițiile care exprimă „fapte de bază”, adică afirmă simplu că ceva are o anumită calitate sau că se află într-o anumită relație cu un alt lucru, au fost denumite de Russell „propoziții atomare”. Atunci când propozițiile atomare sunt combinate prin folosirea cuvintelor logice „și”, „sau” ori „dacă... atunci...”, ele constituie propoziții complexe sau „moleculare”. Acestea sunt importante datorită faptului că posibilitatea de deducție depinde de ele. În final, există „propoziții generale”, precum „toți oamenii sunt muritori”, iar ele necesită acceptarea unor principii generale, pe lângă dovezile empirice oferite de cunoașterea obiectelor și de proprietățile la care se referă propozițiile atomare.⁴²³

„Atomii” lumii la care se ajunge prin analiză sunt date senzoriale particulare, „micile pete de culoare sau sunetele, instantaneele lucrurilor”⁴²⁴, și sunt de asemenea proprietăți, precum „albeața”, și relații, precum „după” sau „lângă”. Un motiv pentru care sunt numite „atomi” este că, în acest context, ele sunt atât lucruri de bază sau fundamentale, cât și logic independente unele de altele. Descompunerea simbolurilor complexe (propozițiile) în „simbolurile simple” din care sunt construite — propozițiile atomare — ne permite să facem o legătură directă între termenii lor și acești atomi ai experienței. Într-un „limbaj perfect logic” (logica din *Principia Mathematica*), componentele absolute ale propozițiilor atomare vor corespunde unu-la-unu constituenților atomici ai faptelor. În cazul ideal, fiecare obiect atomic va avea propriul simbol individual simplu care îi corespunde.

Atomii lumii sunt simpli — lucruri care nu mai pot fi descompuse în subdiviziuni — și sunt de foarte scurtă durată; ei sunt date senzoriale instantanee, iar complexe pe care le constituie, faptele, sunt „fiecțiuni logice” construite din ele. Noi suntem familiarizați cu atomii; orice altceva cunoaștem prin descriere.

Lectures on Logical Atomism schițează mai degrabă o programă decât o metafizică și o epistemologie detaliată, dar chiar și așa ele sugerează o serie de dificultăți, printre acestea numărându-se cele ce urmează: teoria încearcă în mod ambițios să ofere o descriere empirică a semnificației, care să cuprindă opinii despre cunoaștere, percepție și minte, și face asta presupunând că există un unic mod corect de a reprezenta structura fundamentală a limbajului în logică; această impresie este cel puțin discutabilă. Russell include printre obiectele cunoașterii nemijlocite nu doar simple obiecte, ci și calitățile și relațiile lor, tratându-le și pe acestea ca simple (adică nemaiputând fi descompuse în subdiviziuni). El citează ca exemple ale unor astfel de atomi petele de culoare, dar culorile nu pot fi atomice, pentru că nu sunt logic independente unele de altele. A trebuit să revină destul de rapid asupra ideii că acele „simple” aflate la baza structurii logice sunt date senzoriale — atomi de experiență —, afirmând că ele pot fi cunoscute doar deductiv, ca limită a analizei. Dar atunci ambiția de a conecta fizica — înțeleasă ca un corp de cunoaștere descriptivă — cu un temel în experiență, care să ofere o legătură directă între simbolurile simple și entitățile simple, este deturnată

Tractatus Logico-Philosophicus al lui Wittgenstein propune o versiune a acestei perspective într-o manieră mai riguroasă, sistematică și concisă; vezi mai jos. Unele dintre ideile pe care Russell și Wittgenstein le-au dezvoltat în maniere proprii le-au dezbătut împreună atunci când Wittgenstein i-a fost student lui Russell la Cambridge, înainte de Primul Război Mondial.

Russell nu s-a considerat niciodată un filosof moral, deși, cu siguranță, a fost un moralist — dar nu genul puritan, dimpotrivă: ba mai mult, el a avut contribuții originale la teoria morală, anticipând emotivismul (ideea că judecățile etice sunt expresii deghizate ale felului în care cel care judecă simte legat de tema în discuție) și „teoria erorii” (ideea, asociată în principal cu J. L. Mackie, conform căreia, deoarece judecățile etice nu sunt obiective, ele sunt false). În ciuda faptului că Russell a avut opinii categorice față de ce e corect și ce e greșit — Primul Război Mondial era greșit, armele nucleare sunt rele, e greșit să îți bați copiii, ipocrizia e rea, bunătatea și compasiunea sunt corecte, pacea este bună —, nu există nicio legătură directă între teoria sa și practică.

Scrierile sale populare despre chestiuni legate de societate și moralitate s-au numărat printre factorii care au contribuit la eliberarea lumii occidentale de unele dintre excesele moralismului victorian, iar lucrările lui de popularizare a filosofiei i-au apropiat pe mulți de acest domeniu. Cu timpul, Russell a devenit un înțelept; a fost întrebat la bătrânețe care ar vrea să fie mesajul pe care îl lasă lumii și a acceptat provocarea în stilul său de modă veche, spunând că speră ca raționalitatea și pacea să învingă în cele din urmă nebuniile la care este predispusă omenirea. Probabil că regele George și alții au avut rezerve față de viața privată a lui Russell, dar dincolo de toate acestea nu se poate nega că a fost un mare om.

FREGE (1848–1925)

Russell a făcut cunoștință cu opera lui Gottlob Frege prin intermediul logicianului Giuseppe Peano, dar, după cum recunoștea el însuși, nu a înțeles corect totul, în mare măsură din cauza notației nonintuitive pe care Frege a inventat-o pentru a-și expune noua și puternica extensie a logicii. Printre cei care au apreciat primii semnificația acestei opere, în afară de Peano, Russell și alți câțiva, s-au numărat logicienii Alonzo Church și Kurt Gödel. Începuturile reputației filosofice a lui Frege ar putea fi legate de menționarea lui de către Russell în Prelegerile Lowell ținute la Harvard în 1914 (publicate sub numele de *Cunoașterea lumii exterioare*), în care spunea că Frege „a aplicat pentru prima dată exemplar... metoda logico-analitică în filozofie”.⁴²⁵ În 1915, în revista *Monist*, au fost publicate fragmente din primul volum al lui Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, în traducerea lui Johann Stachelroth și Philip Jourdain, care citează remarca lui Russell în comentariile lor introductive, pentru explicarea proiectului lui Frege.

Dar Frege a ajuns să fie mai cunoscut de comunitatea filosofică abia în 1952, când Peter Geach și Max Black au publicat traduceri ale unor lucrări de-ale sale.⁴²⁶ Ei scriau: „Unul dintre scopurile acestui volum este acela de a pune la dispoziția cititorilor englezi cele mai importante eseuri logice ale lui Frege, care au fost multă vreme îngropate în diverse periodice germane (majoritatea acum dispărute)... Profesorul Ryle și Lordul Russell ne-au fost de mare ajutor, împrumutându-ne lucrări ale lui Frege care, altfel, ar fi fost de neobținut”. După cum arată aceste remarci, ideile lui Frege erau în mare măsură inaccesibile, cu excepția cazului în care lectorul era un cititor de limbă germană cu bune cunoștințe de matematică și putea avea acces la reviste și cărți rare. Volumul lor a fost urmat de o analiză extinsă a ideilor lui Frege făcută de William și Martha Kneale în lucrarea *Dezvoltarea logicii* (1973), care, la rândul ei, a precedat cu un deceniu publicarea importantei lucrări a lui Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (1973), prima dintr-o serie magistrală de cărți dedicate lui Frege și influențate de el, care au confirmat locul acestuia, ca figură seminală, în filosofia analitică.

Într-adevăr, în propria sa istorie a filosofiei analitice, pe care în mod cu totul deosebit și controversat a definit-o drept perspectiva potrivit căreia „o analiză filosofică a limbajului este.. singura modalitate de a ajunge... la o explicație filosofică a gândirii”,⁴²⁷ Dummett atribuie originea ei lucrării lui Frege, *Grundgesetze*, fiind de părere că aceasta oferă primul

exemplu clar de „turnură lingvistică”⁴²⁸ ce reprezintă esența filosofiei analitice. Unele dintre temele distinctive ale filosofiei analitice provin, într-adevăr, din nevoia lui Frege de a oferi instrumente mult mai fine decât oferă limbajul comun pentru îndeplinirea planului său de a dovedi că aritmetica și logica sunt unul și același lucru. El își caracteriza „scrierea conceptuală” (*Begriffsschrift*) ca fiind în același tip de relație cu limbajul comun, la fel cum „microscopul se află cu ochiul”. Însă în procesul de creare a acestui nou limbaj logic, anumite considerații despre limbajul și conceptele obișnuite și au dovedit importanța din punct de vedere filosofic.

Frege s-a născut în orașul hanseatic Wismar, pe coasta baltică a Germaniei, fiind fiul fondatorului și directorului unei școli de fete. A fost crescut în tradiția luterană și educat la un gimnaziu local și a urmat cursurile universităților din Jena și Göttingen. După abilitare, a devenit *Privatdozent* la Jena, în următorii cinci ani ținând diverse cursuri de matematică la liceu. Micuța carte în care și-a expus *Begriffsschrift* a fost publicată în 1879, fiind apoi numit *Professor extraordinarius* (profesor asociat), ceea ce i-a adus un salariu lunar și stabilitate. *Begriffsschrift* a reprezentat un progres revoluționar în domeniul logicii, dar notația ei dificilă a împiedicat-o să fie apreciată ca atare sau măcar înțeleasă de mai mulți.

În 1884, Frege a publicat *Die Grundlagen der Arithmetik*⁴²⁹, un prospect în termeni relativ informal pentru lucrarea tehnică pe care mai târziu a dus-o la bun sfârșit în *Grundgesetze der Arithmetik* (în două volume, publicate în 1893 și 1903). Totuși *Grundlagen* este lucrarea care, simultan, conține și definește cele mai importante contribuții filosofice ale sale, după cum o demonstrează trei lucrări care, mult mai târziu, s-au dovedit extrem de influente: „Funcție și concept” (1891), „Despre sens și referință” și „Despre concept și obiect” (ambele din 1892).

După cum indică datele de publicare ale volumelor *Grundgesetze*, al doilea a apărut la scurt timp după ce Russell i-a comunicat lui Frege devastatoarea descoperire a paradoxului. În schimbul de scrisori dintre ei, aproximativ zece de fiecare parte, Russell a adus în discuție o serie de teme pe care a continuat să le dezvolte, iar Frege, după șocul inițial, a încercat propria soluție la problemă. Cum cel de-al doilea volum al *Grundgesetze* era pe punctul să apară, Frege a adăugat un post-scriptum, explicând descoperirea lui Russell și sugerând o modalitate de a-și susține proiectul în ciuda acesteia. A continuat să încerce să găsească o soluție până în 1906, când, se pare, și-a pierdut complet curajul și a abandonat demersul care fusese lucrarea vieții sale. Însă, pe parcurs, el a adus contribuții foarte valoroase la domeniile logicii și filosofiei.

Este regretabil să spunem că, la bătrânețe, Frege, totdeauna un conservator din punct de vedere politic, a ajuns să exprime opinii fasciste și antisemite, alături de alții care au susținut ascensiunea ideologiei naziste în Germania acelor vremuri — printre ei, Martin Heidegger, cu care ne vom întâlni puțin mai târziu.

Importanța figuri lui Frege pentru studiul logicii vorbește de la sine: el a revoluționat acest domeniu, inventând un sistem formal și notația asociată, care este, de fapt, calculul predicatelor din logica matematică modernă. Russell și Whitehead au inventat o notație mai bună și mai intuitivă pentru a reprezenta cuantificarea și structura complexelor pe care Frege le dezvoltase, făcând astfel ideile mai accesibile.

Dar, în procesul dezvoltării logicii sale și a ideilor necesare pentru aplicarea ei la obiectivul lui principal, anume de a demonstra identitatea logicii și matematicii (același lucru cu a spune: a demonstra că aritmetica poate fi redusă la logică, aceasta din urmă fiind analitică), Frege a dezvoltat și o filosofie a limbajului; iar acest aspect al realizării sale este la fel de important. El a ajuns la o filosofie a limbajului din nevoia de a explica *referința* — felul în care un termen se referă la obiecte sau concepte —, iar acest lucru, la rândul său, necesita elaborarea unei teorii a *sensului*, care înseamnă — pentru a vorbi în termeni aproximativi în acest moment — ceea ce o persoană trebuie să știe despre un cuvânt pentru a fi capabilă să identifice la ce se referă el.

E important să observăm de la început respingerea de către Frege a „psihologismului”. Psihologismul este teoria potrivit căreia conceptele trebuie explicate prin referire la procesele sau stările mentale ale celor care le folosesc. Printre altele, asta implică faptul că legile logicii și cele ale matematicii sunt generalizări ale modului în care funcționează mintea. Logica se

presupune că descrie „legile gândirii“, iar psihologia este știința despre cum gândim; de aici legătura. Din anumite perspective — cea a lui Mill, de pildă —, concepte matematice precum „numărul“ erau considerate a fi întemeiate empiric pe experiența socotitului.

Împotriva unor astfel de idei, Frege a susținut insistent că logica privește un domeniu obiectiv care nu are nimic de-a face cu modul în care oamenii gândesc și, prin urmare, nu poate fi redusă la considerații empirice sau psihologice. El oferă exemplul „identității de sine“ ca dovadă a acestei afirmații. Identitatea de sine este principiul conform căruia totul este identic cu sine și este adevărat prin definiția cuvântului „identic“; nu trebuie să străbatem lumea în lung și în lat, cercetând fiecare lucru, pentru a vedea dacă este identic cu sine. Dacă psihologismul ar fi fost adevărat, semnificația cuvântului „identic“ ar fi constituită din idei în creierul cuiva care se gândește la identitate; sau, mai corect, ar fi constituită din ideile din diferite creiere ale diferșilor oameni care se gândesc la identitate, probabil în mod diferit unul de altul, și care, cu timpul, ajung să se gândească la ea în mod diferit de felul în care se gândiseră anterior. Dar semnificația lui „identic“ nu este una subiectivă și nici nu ține de modă, spune Frege; ea este obiectivă. Un alt mod de a exprima această idee este să spunem că există o diferență între credința că o propoziție oarecare p este adevărată și valoarea de adevăr a lui p . Argumentul lui Frege era că adevărul lui p nu poate fi redus la credința că p este adevărat. Acesta a fost principalul său argument împotriva psihologismului.

La începutul secolului XX, dezbaterea cu privire la psihologism, în special în rândul filosofilor germani, a fost una intensă. Frege l-a convins pe Edmund Husserl să-și abandoneze poziția psihologistă inițială, iar antipsihologismul lui Husserl a fost cel care a stimulat dezbaterea viguroasă în care apărătorii psihologismului au pretins, printre altele, că legile logicii sunt normative și bazate pe considerente de valoare. Din acest punct de vedere, legea non-contradicției, „Nu este posibil ca și A , și non- A să fie în același timp adevărate“, este o lege prescriptivă, un „imperativ“ care îi spune cuiva cum să gândească în mod corect, în acest caz, arătând ceea ce nu poate fi gândit.⁴³⁰ Frege susținea că legile logicii nu sunt prescriptive, ci descriptive, arătând felul în care lucrurile sunt în mod obiectiv. Deoarece empirismul și naturalismul sunt forme de psihologism, dezbaterea a continuat de atunci încolo, antipsihologismul însuși fiind respins (printre mulți alții, de Moritz Schlick, din partea pozitivistilor logici, și de W.V. Quine) pe motive empiriste și naturaliste.

După cum remarcam, pentru a demonstra identitatea logicii și a aritmeticii, Frege a trebuit să explice referința — cum un termen se referă la obiecte sau concepte care, în conformitate cu antipsihologismul său, trebuie înțelese ca existând independent de actele de referință sau de cum gândim despre ele — și, ca atare, a trebuit să dezvolte o filosofie a limbajului. Pentru a vedea conexiunea dintre logică și filosofia limbajului, trebuie să observăm mai întâi că scopul celei de-a doua este să ofere o descriere a modului în care expresiile dintr-o limbă au legătură cu „universul de discurs“ la care ea se aplică. Limbajul comun are de-a face cu lumea ceștilor de cafea, a oamenilor, copacilor și munților; aritmetica se ocupă cu numere și funcții, precum adunarea și scăderea; limbajul fizicii are legătură cu quarci și leptoni, forțe și câmpuri — și așa mai departe. Una dintre principalele relații este cea care face ca ceea ce spunem să fie adevărat sau fals: în general, o corespondență (sau, în cazul falsității, lipsa uneia) între ceea ce spunem și felul în care sunt lucrurile. Printre cele mai simple aserțiuni sunt cele care spun că un lucru are o anumită proprietate — de exemplu, „mingea este rotundă“ — și considerăm că termenul subiect „minge“ se referă la un obiect de acel tip, iar termenul predicat care introduce proprietatea „rotundă“ este cuvântul desemnat pentru acea formă particulară. Pentru a vedea dacă propoziția este adevărată, trebuie să vedem dacă termenii subiect și predicat sunt corect folosiți, astfel încât fiecare să-și aducă o contribuție corespunzătoare la întreaga propoziție. Propoziția este compusă din subiect și predicat și din felul în care ele sunt unite — în acest caz, prin „este“ — prin urmare, valoarea de adevăr a întregii propoziții este determinată de părțile sale. Acest lucru este cunoscut sub numele de „compoziționalitate“ și arată de ce o sarcină centrală a filosofiei limbajului este de a analiza părțile componente ale propozițiilor și de a înțelege contribuțiile pe care le au la adevăr și semnificație.⁴³¹

O astfel de analiză contează și pentru logică, fiindcă legăturile inferențiale dintre propoziții se bazează de asemenea pe modul în care părțile lor se leagă unele de altele. Acesta este locul unde logica și filosofia limbajului au un interes comun. Cu mult timp în urmă, Aristotel recunoscuse că inferențele valide depind de felul în care termenii apar în propoziții; teoria silogismului pe care o propunea el făcea distincția între termenii subiect și predicat și demonstra cum ordinea termenilor (și dacă propozițiile în care ei apar sunt universale sau particulare, negative sau afirmative) determină concluziile care pot fi trase. Dar un punct slab al logicii lui este incapacitatea de a trata adecvat propozițiile care conțin mai mult de un cuantificator (cuantificatorii sunt termeni precum „toți”, „mulți”, „majoritatea”, „unii”, „cel puțin unul” și toate numerele naturale). Acest lucru este cunoscut ca „generalitate multiplă”. Un exemplu standard: „Toată lumea iubește pe cineva”. Sensul acestei propoziții este ambiguu, între existența unei persoane iubite de toți și fiecare iubind o persoană care, în majoritatea cazurilor, este diferită de toți indivizii iubiți de ceilalți: „Există cineva care este iubit de toți” și „Pentru fiecare persoană există o altă persoană pe care el sau ea o iubește”. Să observăm cum clarificarea propoziției originale necesită o parafrază pentru a dezvălui felul în care părțile contribuie la întreg. Reprezentarea propozițiilor într-un simbolism logic clar nu lasă nicio urmă de ambiguitate și o face foarte simplu, ordonând cuantificatorii „toți” și „cel puțin unul” în mod adecvat:

$(\exists x)(y)(Lyx)$ pronunțată „există un x , astfel încât pentru toți y , y se află în relația L cu x ”
(există cineva pe care toată lumea îl iubește)
și
 $(y)(\exists x)(Lyx)$ pronunțată „pentru toți y există un x , astfel încât y se află în relația L cu x ”
(fiecare are pe cineva pe care el sau ea îl iubește).

Frege remarca însă că referința la termenii care apar în propoziții nu face tot ce este necesar pentru a explica semnificațiile acelor propoziții și relațiile inferențiale în care ele pot intra. Această observație i-a fost prilejuită de două puzzle-uri conectate, determinate de termenii de referință. Unul privește enunțurile de identitate, iar celălalt, contextele în care termenii de referință nu reușesc să contribuie din punct de vedere compozițional la valoarea de adevăr a propozițiilor în care apar.

Să ne gândim la identitatea propozițiilor „ $1 + 1 = 2$ ”, „Jane Austen este autoarea cărții *Mândrie și prejudecată*”, „Luceafărul de dimineață Phosphorus este identic cu luceafărul de seară Hesperus”. Logic vorbind, toate acestea au aceeași formă, „ $x = x$ ”, deși ele apar ca „ $a = b$ ”, unde „ a ” și „ b ” sunt expresii referențiale diferite, iar semnificația propoziției „Jane Austen este Jane Austen” este foarte diferită de „Jane Austen este autoarea cărții *Mândrie și prejudecată*”. Dintr-un (bun) motiv, aceasta din urmă este mai informativă decât prima. În timp ce poți determina adevărul lui „ $x = x$ ” doar uitându-te la ea, nu poți determina adevărul propoziției „Luceafărul de dimineață este luceafărul de seară”, fără a avea câteva cunoștințe de astronomie.

Frege s-a ocupat de această problemă, făcând distincția între *referința* unui termen — denotarea a ceva — și *sensul* termenului, care, informal, ar putea fi socotit „semnificația” lui, dar este mai bine descris drept ceea ce știe cineva atunci când știe cum să localizeze referentul (lucrul denotat) de termen. Așadar, „Luceafărul de dimineață este luceafărul de seară” e un enunț de identitate adevărat, în virtutea faptului că expresiile „luceafărul de dimineață” și „luceafărul de seară” se referă ambele la același lucru, dar diferă ca sens; acesta este motivul pentru care, când s-a dovedit că ceea ce se credea că sunt două stele, Phosphorus și Hesperus — prima rămânând vizibilă dimineața, iar a doua strălucind puternic la începutul serii —, sunt unul și același corp ceresc (planeta Venus), aceasta a fost considerată o descoperire interesantă, în ciuda faptului că era un exemplu al neinteresantului „ $x = x$ ”.

Al doilea puzzle apare tot dintr-un considerent de identitate, de această dată în relație cu faptul că dacă „ a ” și „ b ” se referă la același lucru — sunt „co-referențiali” — atunci în propoziția „ a este rotund” poți să înlocuiești pe „ a ” cu „ b ”, producând „ b este rotund”, valoarea de adevăr a propoziției originale nefiind schimbată prin substituție. Acest lucru este cunoscut ca principiul intersubstituției termenilor coreferențiali *salva veritate* („păstrarea

valorii de adevăr“). Orice limbaj în care se aplică acest principiu este numit limbaj „extensional“ sau limbaj funcțional al adevărului.

Să ne gândim însă la următoarea situație: presupunem că Tom nu știe că pe Cicero îl cheamă și Tullius (numele său a fost Marcus Tullius Cicero), dar crede, corect, că Cicero a scris *De amicitia* („Despre prietenie“). Potrivit principiului intersubstituției termenilor co-referențiali, valorile de adevăr ale propozițiilor „Tom crede că Cicero a scris *De amicitia*“ și „Tom crede că Tullius a scris *De amicitia*“ ar trebui să fie aceleași. Dar fiindcă Tom nu știe că Tullius este un alt nume al lui Cicero, el nu va crede că Tullius a scris *De amicitia*, deci nu putem să substituim Cicero cu Tullius și să păstrăm valoarea de adevăr. Aici principiul intersubstituției eșuează.

Expresii precum „crede că“, „știe că“, „speră că“, „vrea să spună că“ descriu *atitudini propoziționale*, adică atitudini psihologice față de propoziția care urmează după „că“ în fiecare caz: „Tom crede că p “, „Tom speră că p “ și așa mai departe, unde p este orice propoziție. Evident, când o expresie apare în contextul unei atitudini propoziționale, ea nu reprezintă o referință în mod direct, obișnuit; iar asta explică eșecul principiului intersubstituției. Limbajele sau contextele în care principiul nu se aplică sunt numite limbaje sau contexte „intensionale“. Contextele de atitudine propozițională sunt intensionale.

Observăm însă că principiul intersubstituției eșuează doar dacă tratăm expresiile referențiale ca funcționând în același fel în interiorul contextelor de atitudine propozițională, ca și în afara lor. Folosind distincția sens-referință, Frege a propus o altă variantă, și anume ca termenii de referință care apar în cadrul unor astfel de contexte să nu se refere la referenții lor, ci la sensurile acestora. Pentru că sensurile termenilor sunt, de fapt, „moduri de a gândi“ despre referenții lor: ceea ce este indicat prin „Cicero“ în descrierea de atitudine propozițională nu este bărbatul care poartă acel nume, ci modul de a gândi care ne permite să ne referim la acel bărbat. Deoarece sensurile termenilor „Cicero“ și „Tullius“ sunt diferite — ele sunt modalități diferite de „prezentare“ a bărbatului Cicero —, cuvintele „Cicero“ și „Tullius“ în cadrul contextului de atitudine propozițională nu au legătură cu coreferința; ele se referă la sensuri diferite. Verbele de atitudine propozițională precum „crede“, „speră“ și celelalte provoacă o „schimbare a referinței“. Ca urmare, principiul intersubstituției nu este violat; el rămâne valid pentru toate cazurile în care doi sau mai mulți termeni se referă la același lucru — indiferent dacă lucrul cu pricina este un obiect sau un sens.

Aceste idei s-au dovedit fertile în filosofia limbajului, nu în ultimul rând suscitând atât opinii divergente, cât și apărări. Ne putem gândi la faptul că pare firesc să spunem că în propozițiile „Cicero a scris *De amicitia*“ și „Tom crede că Cicero a scris *De amicitia*“, persoana despre care se vorbește (la care se face referire) este aceeași: Cicero, în ambele cazuri. În conversația obișnuită, nu ne-am gândi că în primul caz vorbim despre un bărbat, dar în al doilea este un „mod de prezentare“ asociat cu numele său. Mai mult decât atât, pare indispensabil ca referința la nume să fie considerată aceeași în toate contextele, atunci când spunem „Cicero a scris *De amicitia* și Tom crede că el a scris și *De senectute*“. Avem aici o anaforă, unde a înțelege la cine se referă „el“, impune în mod expres înțelegerea faptului că se referă la același referent la care se raportează și „Cicero“. Acesta este modul în care funcționează pronumele; sarcina lor este de a prezerva referința. Perspectiva lui Frege necesită o teorie a anaforei mai complexă decât cea intuitivă.

Adepții lui Frege au răspunsuri la aceste critici și la altele; bogăția și caracterul tehnic al dezbaterii pe care a generat-o opera lui Frege sunt o mărturie a importanței sale. Ea reprezintă o altă ilustrare a faptului că, deși o acțiune s-ar putea să nu-și atingă scopul, călătoria poate fi foarte rodnică.

MOORE (1873–1958)

Asocierea lui G.E. Moore cu Russell a fost deja menționată. Ca student și, mai târziu, ca bursier la Cambridge, el s-a împrietenit cu Lytton Strachey, John Maynard Keynes și Leonard Woolf, prin intermediul cărora a avut o influență semnificativă asupra altor membri ai Grupului Bloomsbury, după scrierea principalei sale opere, *Principia Ethica*. În această lucrare

a ajuns la concluzia că cele două lucruri cu cea mai mare valoare intrinsecă ce merită a fi căutate sunt frumusețea și prietenia, o perspectivă formulată pentru a rezona cu sensibilitățile literare și artistice ale membrilor grupului.⁴³²

Decizia lui Moore de a renunța la studiul limbilor clasice pentru a se dedica filosofiei a fost inspirată de McTaggart, pe atunci un tânăr și energic don. McTaggart i a devenit tutoră și, sub îndrumarea lui, Moore a ajuns adeptul unei filosofii idealiste. În eseu scris cu scopul de a obține o bursă la Cambridge, care a avut ca temă bazele metafizice ale eticii, recunoștea că îi este îndatorat lui Bradley și, în același timp, supunea etica lui Kant unei critici susținute. Obiectul criticii lui Moore l-a constituit, cu precădere, lipsa distincției kantiene între activitatea psihologică de a face judecăți și chestiunea adevărului obiectiv al acelor judecăți. Asta amintește de respingerea de către Frege a psihologismului și este una dintre cele două trasături ale ideilor timpurii ale lui Moore care au supraviețuit abandonării idealismului.

Cealaltă a fost identificarea a ceea ce el susținea că este o eroare în gândirea etică, și anume, definirea „binelui” în termeni de plăcere sau dezirabilitate, altfel spus, ceva ce poate fi identificat empiric ca oferind conceptului de bunătate conținutul său. Întrucât candidații obișnuiți pentru definirea bunătății sunt proprietăți naturale, precum plăcerea sau fericirea, Moore a numit asta „eroarea naturalistă”,⁴³³ afirmând în schimb că bunătatea (sau „binele”) este indefinibil.⁴³⁴ Orice încercare de a explica sau defini „bunătatea” este ca și cum ai încerca să explici sau să definești „galben”: nu putem defini culoarea galben în cuvinte sau în raport cu altceva decât cu ea însăși; tot ceea ce putem face este să arătăm un exemplu de „gălbeneală” cuiva care dorește să știe ce înseamnă „galben”.⁴³⁵

Această idee a fost dezvoltată pe larg în *Principia Ethica*. Aici, argumentul lui Moore pentru eroarea naturalistă este „argumentul întrebării deschise”. Dacă cineva definește binele ca plăcere, poți spune că „acest lucru este plăcut, dar rămâne deschisă întrebarea dacă este și bun”. Pentru orice proprietate naturală propusă ca analiză a „binelui”, putem recunoaște prezența acelei proprietăți naturale și totuși să întrebăm dacă ceea ce se pretinde a fi bun este realmente bun.

Aceste idei s-au dovedit controversate. Mai întâi, „eroarea naturalistă” nu este corect denumită. Ea nu este o eroare — ar putea fi greșit să identificăm binele cu o proprietate sau stare naturală, dar nu este o contradicție sau o greșală logică să o facem — și nu se limitează la candidați naturaliști pentru explicarea binelui, deoarece, după cum subliniază Moore însuși, este la fel de greșit să identificăm binele cu ceva transcendent sau metafizic, precum porunca unui zeu; astfel, „x este bun pentru că Dumnezeu o poruncește” este un exemplu de „eroare” în viziunea lui Moore.

Mai mult, nu este evident că, identificând o proprietate morală cu una naturală, lăsăm într-adevăr deschisă întrebarea „Dar este ea bună?” Pentru că dacă o teorie afirmă (și în cazurile mai fericite justifică aserțiunea) că binele este plăcere sau fericire, atunci întrebarea „Dar este ea bună?” nu surprinde esența teoriei sau ia drept adevărat ceea ce trebuie demonstrat.

Devotamentul lui Moore față de eroarea naturalistă l-a obligat să abordeze problema modului în care putem cunoaște sau recunoaște binele atunci când îl întâlnim. Răspunsul său, forțat de opinia conform căreia binele este indefinibil, este că pur și simplu îl „intuim”; avem o facultate a intuiției morale care ne permite să recunoaștem binele atunci când îl întâlnim.

La prima vedere, acest lucru nu este plauzibil. Ce este această facultate a intuiției și cum funcționează ea? Diferă ea de la un individ la altul, așa cum ar sugera dovezile omniprezente ale dezacordului moral? Afirmatia că există o „facultate a intuiției morale” nu lasă loc pentru examinarea a ceea ce poate justifica o judecată morală sau, dimpotrivă, pentru a o critica, lasând indecizabile dezacordurile morale. Cel mai rău rezultat ar fi un soi de anarhie relativistă, în care diferiți oameni „intuiesc” valoarea sau lipsa de valoare morală a lucrurilor în felul lor propriu, idiosincronic diferit sau chiar contrar.

Un rezultat al viziunii lui Moore în această privință este ceea ce a ajuns să fie numit „noncognitivism” în etică, adică viziunea potrivit căreia, atunci când oamenii fac judecăți morale, ei nu afirmă ceva adevărat sau fals, ci manifestă o atitudine sau un răspuns

emoțional, pentru că nu există nimic „acolo” în lume, un fapt moral sau o proprietate, despre care vorbește cineva; în schimb, enunțurile morale sunt expresii ale unor stări psihologice, precum aprobarea sau dezaprobarea, ceea ce înseamnă că enunțurile referitoare la ele exprimă preferințe și dorințe, nu judecăți despre ce e corect și greșit sau bun și rău.

Aceste aspecte ale viziunii lui Moore despre etică nu sunt, cu siguranță, comune, dar când se pune întrebarea cum decidem ce e corect să facem, el revine la o perspectivă utilitaristă consecinționistă standard, respectiv că este corect să facem acel lucru care produce cel mai mare bine. Și cum „utilitarismul acțional” ne impune sarcina dificilă, dacă nu chiar insurmontabilă, de a încerca să decidem, de fiecare dată când acționăm, ce anume va produce cel mai bun rezultat, el susține cu tărie o formă de „utilitarism normativ”, care spune că trebuie urmate regulile a căror respectare tinde să ducă la cele mai bune rezultate.

Moore a propus, de asemenea, noi perspective în domeniile metafizicii și epistemologiei. În *The Refutation of Idealism* [„Refutarea idealismului”] (1903), a caracterizat idealismul drept teza conform căreia *esse est percipi*, „a fi înseamnă a fi perceput (sau simțit)”. El pornește de la principalul argument al idealiștilor, respectiv, negând că *esse est percipi* este o contradicție și, corelativ, întrucât „este” (*est*) reprezintă „este” al identității, existența și experiența sunt același lucru: „galben și senzația de galben sunt absolut identice”. Dacă poți dovedi că ele nu sunt „absolut identice”, vei respinge astfel idealismul; și acesta era scopul lui Moore.

Un argument pe care îl oferă este acela că dacă „galben” și „senzația de galben” sunt identice, „nu ar exista niciun motiv să insistăm” că ele există; și insistând că ele există indică, de fapt, că nu există. Distincția lui Frege sens-referință ar fi putut fi de ajutor aici ca o modalitate de a explica de ce argumentul lui Moore nu funcționează. O altă modalitate este să examinăm motivația afirmării enunțului de identitate, care este — după cum susținea Berkeley — aceea de a pretinde că există două lucruri galbene: un ceva galben (sau care declanșează senzația de galben) „acolo” și o senzație de galben „aici”, cel dintâi rămânând inaccesibil în spatele celui de-al doilea, dar, postulat drept cauză a lui, înseamnă a dubla entitățile în ciuda Briciului lui Occam; mai mult decât atât, înseamnă a pretinde drept cauză a unei entități mentale (senzația) ceva ce nu este o entitate mentală (un obiect dintr-o lume materială), contrar principiului că doar lucruri asemănătoare pot produce lucruri asemănătoare — cauze mentale pentru efecte mentale, cauze materiale pentru efecte materiale. Moore ignoră acest gen de argument în favoarea afirmației *esse est percipi* și se concentrează exclusiv asupra unei analize exhaustive a termenilor *esse* și *percipi* — în detrimentul propriului demers.⁴³⁶

Al doilea argument al său se bazează pe distincția între actele de conștientizare și obiectele lor, care, în sine, ar fi suficientă pentru a respinge *esse est percipi*, dacă s-ar dovedi inevitabilă. Cheia argumentului său o reprezintă faptul că în experiența conștientă a ceva ce este verde și în experiența conștientă a ceva ce este albastru există ceva comun ambelor, și anume actul de conștientizare; prin urmare, acesta nu este asemenea obiectelor acelor acte de conștientizare. Problema presupune o analiză „act–obiect” a gândirii și experienței; un idealist ar putea pretinde în schimb o analiză „adverbială”, în care gândirea și experiența apar în moduri, precum „experimentarea în verde” sau „experimentarea în albastru”, unde există doar gândirea și experiența, dar cu un caracter particular de verzui sau albăstrui, propriu de fiecare dată.

Pentru Moore, rezultatul acestor dezbateri a fost, cel puțin o vreme, expresia unui devotament față de „realismul direct”, concepția că suntem familiarizați cu lucruri „din afara cercului propriilor noastre idei și senzații”, fără intervenția vreunui mediu reprezentativ, precum ideile sau senzațiile. Există aici o paralelă cu intuiționismul său privind binele și, din motive evidente, nu-l face mai plauzibil. A trebuit să-l abandoneze când și-a dat seama că ridică o problemă legată de falsitate: Cum am putea greși vreodată, dacă suntem într-o relație perceptuală nemediată cu obiectele gândirii și experienței? Multă vreme a încercat o versiune a teoriei datului senzorial, în care datele obținute prin intermediul simțurilor sunt literalmente identice cu suprafețele obiectelor, încercând în felul acesta să păstreze măcar ceva din imaginea realistă directă. A simțit că acest lucru este necesar pentru că, imediat ce facem

din datele senzoriale un *tertium quid* care intervine între lume și mintea cuiva, asta deschide ușa scepticismului.

În cele din urmă, soluția lui Moore a fost să accepte că datele senzoriale nu pot fi identice cu suprafața obiectelor, dar, pentru a bloca scepticismul printr-un apel puternic la simțul comun, a pretins că *știe* cu absolută *certitudine* multe lucruri, de pildă, ca avea un corp, că acest corp al său fusese mereu în contact cu pământul sau nu departe de el, că pământul exista de multa vreme și alte asemenea credințe de bun-simț. Afirma că putem ști că ceea ce spune „semnificația obișnuită” a propozițiilor de bun simț este „cu siguranță și complet adevărat” și că e pur și simplu greșit din partea filosofilor să le pună la îndoială. De pilda, semnificația obișnuită a aserțiunii că „pământul există de multa vreme” arată ceva îndubitabil, însă filosofi o atacă, spunând „ei bine, totul depinde de ce înțelegi prin «pământ» și «există» și «multă vreme»”.

În *Proof of an External World* (1939), Moore a definit „obiectele externe” ca lucruri care nu depind de cunoașterea prin experiență pentru a exista și apoi a spus că putea dovedi existența a două astfel de lucruri. A făcut-o ridicând mâinile și spunând: „Aici am o mână și aici am o alta”. Ca refutare a scepticismului, această acțiune este, desigur, total inadecvată, dar Moore a pretins că el nu încerca să *dovedească netemeinicia* scepticismului, ci să *dovedească existența* obiectelor externe. Asta însă ar putea semăna cu un soi de scamatorie, fiindcă ignoră afirmația făcută de Descartes, conform căreia orice pretenție de a ști (mai curând decât doar a crede) ceva trebuie să excludă posibilitatea de a greși — iar argumentele sceptice demonstrează modalitățile prin care am putea greși chiar și pretinzând că știm că „aici am o mână” sau că „eu am două mâini”.

A citi Moore înseamnă a vedea un exemplu de filosofie analitică în funcțiune, constând în examinarea migăloasă, minuțioasă, bucată cu bucată a conceptelor particulare. Practica lui este mai degrabă în contradicție cu criticile sale severe la adresa perversității filosofilor care întreabă „Ce vrei să spui prin «există?»” și altele asemenea. Tehnica lui a avut scopul de a demonstra că printr-o atenție deosebită acordată conceptelor se vor elimina problemele filosofice; această idee, transpusă în teoria că acordând atenție *utilizărilor standard ale limbajului* se vor elimina problemele filosofice — ba chiar, dintr-un anumit punct de vedere, filosofia însăși — a fost preluată mai târziu de Wittgenstein și de „filosofii limbajului comun” de la Oxford, din anii 1950. Trebuie spus că, în cazul lui Moore, tehnica luatului la bani mărunți a produs rezultate mai degrabă slabe; în mâinile altor filosofi analitici de frunte de atunci și de mai târziu, metoda examinării migăloase, minuțioase, bucată cu bucată a conceptelor și teoriilor a produs rezultate foarte interesante.

WITTGENSTEIN (1889–1951): FILOSOFIA TIMPURIE

Datorită personalității lui neobișnuite, manierelor sale neortodoxe și stilului vaticinar, aforistic al metodei și scrierilor sale filosofice, Ludwig Wittgenstein a atras discipoli entuziaști, dintre care mulți l-au privit ca pe cel mai mare filosof al secolului XX. El este cu certitudine o figură fascinantă, o parte din contribuțiile sale câștigându-și un loc permanent în gândirea epocii lui, în timp ce altele au depășit sfera filosofiei și au influențat domenii diverse, precum teologia și teoria literară.

Wittgenstein s-a născut la Viena, fiind mezinul familiei unui industriaș bogat, Carl Wittgenstein, a cărui casă era un centru al vieții culturale vieneze. Brahms și Mahler erau oaspeți regulați ai familiei, iar Ravel și Richard Strauss au scris concerte la o singură mână pentru fratele lui Wittgenstein, Paul, după ce acesta și-a pierdut un braț în Primul Război Mondial. Mama sa, Leopoldine, era romano-catolică — strămoșii familiei, din ambele părți, erau evrei convertiți în secolul al XIX-lea —, iar Wittgenstein și-a păstrat interesul pentru religie, fără a fi un practicant, toată viața.

Carl Wittgenstein și-a educat copiii acasă, pe baza unui curriculum conceput de el însuși, însă fără prea mare succes. În cele din urmă, pe când avea 14 ani, Wittgenstein a fost trimis la școală. Nereușind să intre la un *Gymnasium*, a urmat o *Realschule* la Linz, unde era elev și contemporanul său, Adolf Hitler. Deși erau de aceeași vârstă, Wittgenstein a studiat într-o

clasă cu doi ani mai avansată decât a lui Hitler. Nu i-a plăcut școala și a fost nefericit acolo, așa încât nu a reușit să strălucească; când a plecat, trei ani mai târziu, nu avea calificativele necesare pentru admiterea la universitate.

Asta a fost o lovitură pentru Wittgenstein, deoarece nutrise dorința de a studia fizica la clasa celebrului Ludwig Boltzmann, la Universitatea din Viena. În schimb, tatăl său l-a trimis să studieze ingineria la un colegiu tehnic din Berlin. Deși avea înclinație pentru asta, în copilărie construind o mașină de cusut, a fost nefericit și acolo și a plecat după doar trei trimestre. A fost atras totuși de aerodinamică, în parte îndemnat de o remarcă pe care o făcuse Boltzmann, și anume că știința aeronauticii, pe atunci proaspăt apărută, avea nevoie de „eroi și genii”, eroi care să și riște viața în fragilele mașini zburătoare mai grele decât aerul și genii care să și dea seama cum să le facă să zboare. Prin urmare, Wittgenstein a mers la Manchester, în Anglia, să-și urmeze noua pasiune.

În vreme ce lucra la proiectul unei elice, Wittgenstein a devenit interesat de chestiunea fundamentelor matematicii. A cerut sfatul celor din jur cu privire la ce anume să citească despre subiect și i s-a recomandat *Principii ale matematicii*, de Russell. Cartea a avut un efect revoluționar asupra lui. Înainte de asta avusese puține cunoștințe de filosofie — deși Schopenhauer, care fusese în mare vogă la sfârșitul secolului al XIX-lea, era foarte discutat în casa familiei Wittgenstein unde avea admiratori, așa că auzise despre concepțiile lui.

Încântat de ideile din cartea lui Russell, Wittgenstein a scris un eseu despre fundamentele matematicii și i l-a trimis lui Frege. Amabil, acesta l-a invitat să-l viziteze și apoi — după cum relatează Wittgenstein însuși — „a măturat cu el pe jos”, spunându-i că mai întâi trebuia să cerceteze serios subiectul. L-a sfătuit să se ducă să studieze la Cambridge, cu Russell însuși. Ceea ce a și făcut, petrecând acolo cinci trimestre. Unul dintre prietenii lui Wittgenstein, David Pinsent, scria: „este evident că Wittgenstein e unul dintre discipolii lui Russell și îi datorează enorm”.⁴³⁷ În ceea ce-l privește, Russell i-a scris amantei sale, Lady Ottoline Morrell, că Wittgenstein era „cel mai capabil individ pe care l-am întâlnit după Moore”.⁴³⁸

În anul dinaintea izbucnirii Primului Război Mondial, Wittgenstein a petrecut o vară în Norvegia, dedicându-se studiului logicii. Acolo a fost vizitat de Moore, care și-a luat câteva notițe despre munca lui. Moore credea că Wittgenstein era un geniu, fiindcă „a fost singura persoană care s-a încruntat la prelegerile mele”. Influența acestor prelegeri asupra lui Wittgenstein a fost probabil mai mare decât și-au putut imagina amândoi, având în vedere evoluția ulterioară a filosofiei wittgensteiniene.

În timpul războiului, Wittgenstein a servit în armata austriacă, mai întâi pe frontul de est, ca mecanic într-o unitate de artilerie, și apoi, spre sfârșitul războiului și după ce a fost numit ofițer, ca observator de artilerie. Pe când se afla în tabăra de antrenament a ofițerilor, s-a împrietenit cu arhitectul vienez Paul Engelmann, cu care a discutat mult despre religie. A citit *Evangheliile pe scurt*, textul revizuit al lui Tolstoi despre Evanghelii, fiind profund mișcat de această lectură; mai târziu, când a citit chiar textele Evangheliilor, le-a considerat inferioare versiunii lui Tolstoi.

La sfârșitul războiului, Wittgenstein a fost luat prizonier și internat la Monte Cassino, având în raniță manuscrisul cărții sale *Tractatus Logico-Philosophicus*. A reușit să-i trimită lui Russell scrisori și, cu ajutorul lui John Maynard Keynes, chiar și o copie a manuscrisului *Tractatus*-ului. A fost eliberat spre sfârșitul anului 1919 și a făcut o serie de demersuri pentru a-și vedea cartea publicată. După mari eforturi, s-a găsit un editor care a acceptat să i-o scoată, punând condiția ca Russell să-i scrie un cuvânt introductiv. Când Wittgenstein a văzut introducerea lui Russell, s-a infuriat; a spus că acesta îl înțelesese greșit și îi deformase ideile, în ciuda faptului că, la scurt timp după ce fusese eliberat din lagărul de prizonieri, cei doi se întâlniseră în Olanda și parcurseseră manuscrisul rând cu rând.

Tractatus-ul a fost singura lucrare filosofică pe care Wittgenstein a publicat-o în timpul vieții. A crezut că ea rezolva toate problemele filosofiei și, ca urmare, a abandonat subiectul și a devenit învățător. S-a dovedit a fi o inițiativă nereușită, așa că s-a orientat spre grădinarit și a cochetat cu ideea de a se călugări. A fost interesat de arhitectură și a contribuit la proiectarea unei case pentru una dintre surorile sale. Până la urmă, a fost convins de câțiva membri ai Cercului de la Viena să se întâlnească pentru a discuta pe marginea cărții sale; când a făcut o,

1 a devenit clar că prin *Tractatus* nu rezolvase toate problemele filosofiei, așa că a decis să se întoarcă la treabă. A revenit la Cambridge în 1929 și a depus *Tractatus*-ul în vederea obținerii doctoratului. Aceasta a fost singura calificare universitară pe care a primit-o vreodată, fiind examinat de Russell și de Moore; cel din urmă, care nu agreea titlul ultramodern de doctor, a scris în raportul său de examinator: „Aceasta este lucrarea unui geniu, altminteri satisface cerințele pentru un doctorat în filosofie”.⁴³⁹

Russell 1 a aranjat să primească o bursă de cinci ani la Cambridge, timp în care Wittgenstein a ținut mai multe seminarii. Studenții au luat notițe, din care au rezultat două volume, *Caietul albastru* și *Caietul brun*, care au circulat în samizdat, provocând vâlvă în comunitatea filosofică. Aproape de finalul perioadei petrecute la Cambridge, Wittgenstein s-a hotărât să emigreze în Rusia, dar, după o vizită acolo, s-a răzgândit. În 1939, Moore s-a pensionat, renunțând la catedra de filosofie de la Cambridge, iar Wittgenstein a fost ales în locul lui. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, s-a oferit voluntar ca brancardier la un spital, iar după încheierea războiului s-a întors la Cambridge. (Nu a fost pasibil de internare în lagăr, fiindcă obținuse cetățenia britanică.) Nu i-a plăcut viața de don, nu a participat la întâlniri conviviale și și-a evitat colegii, iar în 1947 a demisionat din funcție și a plecat în Irlanda, continuând să lucreze acolo la notele care, în cele din urmă, au fost publicate sub titlul de *Cercetări filosofice*. În 1949, a vizitat America pentru a se întâlni cu prietenul și fostul său elev Norman Malcom, la întoarcere descoperind că era bolnav de cancer. Și-a petrecut ultimii doi ani locuind cu diverși prieteni la Cambridge, unde a și murit în 1951.

După cum se poate ghici din această schiță, Wittgenstein a fost un personaj neliniștit, bântuit — unii presupun că asta s-a datorat homosexualității sale, o orientare persecutată la vremea respectivă, din cauza căreia s-ar fi simțit vinovat. Însă a fost și unul tulburător, exercitând o puternică influență asupra studenților care au fost vrăjiți de prezența lui. Reputația sa, iscată de admirația pe care Russell și Moore i-au purtat-o încă din primele sale zile la Cambridge, confirmată de dificilul și profeticul *Tractatus*, a fost ridicată la nivel de cult de către studenții și epigonii săi devotați, care i-au imitat modul de a vorbi și a gesticula și care au tratat filosofia ca și cum ar fi avut de-a face exclusiv cu înțelegerea, aprobarea și explicarea tezelor lui Wittgenstein. Vraja a persistat încă o generație după moartea sa, susținută de o serie de cărți create pe baza notelor sale voluminoase și de un grup de discipoli influenți, care a continuat să-i interpreteze opiniile și să aplice metodele sale.

Scopul urmărit de Wittgenstein în *Tractatus* a fost unul caracteristic epocii sale, și anume de a arăta că problemele filosofiei pot fi rezolvate ajungând la o înțelegere adecvată a modului în care funcționează limbajul și de a demonstra că acest lucru este posibil înțelegând ceea ce Frege și Russell căutaseră să identifice drept „logica limbajului nostru”.⁴⁴⁰ Această idee a fost într-adevăr cheia întregii sale filosofii, atât a celei timpurii, cât și a celei de maturitate, chiar dacă filosofia sa târzie s-a bazat pe o perspectivă complet diferită a felului în care funcționează limbajul.

Problemele filosofiei care trebuie rezolvate prin înțelegerea „logicii limbajului” sunt cele tradiționale: ale cunoașterii, ale intelectului, ale existenței, ale realității, ale adevărului și ale valorii. Rezolvarea lor, din perspectiva lui Wittgenstein, se realizează nu abordând problemele însele, ci demonstrând că sunt nonprobleme, ce apar din neînțelegerea limbajului; prin urmare, o descriere corectă a modului în care funcționează limbajul elimină însăși sursa problemelor.

Ideea fundamentală a *Tractatus*-ului, dobândită de la Russell, este că limbajul are o structură de bază, a cărei cercetare arată ce poate fi spus cu sens. Pentru Wittgenstein, ceea ce poate fi spus este același lucru cu ceea ce poate fi gândit, așa că, odată ce cineva a aratat ce poate fi spus cu sens, a arătat și limitele gândirii. Dincolo de aceste limite, limbajul și gândirea își pierd înțelesul. În această zonă exterioară, susținea el, apar problemele filosofice tradiționale, iar apariția lor este tocmai rezultatul încercării noastre de a spune ceea ce nu poate fi spus și de a gândi ceea ce nu poate fi gândit. Ca atare, la începutul *Tractatus*-ului, scrie: „Ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.⁴⁴¹ La fel, ultima propoziție din *Tractatus* este celebra remarcă:

„Despre ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă”.⁴⁴² Într-o scrisoare către Russell, explicând aceste remarci, Wittgenstein nota: „punctul principalul [al *Tractatus* ului] este teoria despre ceea ce poate fi spus prin propoziții — adică prin limbaj — (care este același lucru cu ceea ce poate fi *gândit*) și ce nu poate fi exprimat prin propoziții, ci doar arătat; aceasta este, cred, problema cardinală a filosofiei”.⁴⁴³

Wittgenstein a avut o agendă explicită, argumentându-și punctul de vedere. Dacă sarcina corectă a filosofiei este „de a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziții ale științelor naturii — așadar ceva ce nu are de-a face cu filosofia — și apoi, întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că nu a dat nicio semnificație semnelor respective din propozițiile sale”⁴⁴⁴, această regulă exclude etica, estetica, religia și „problemele vieții”, ca fiind lipsite de sens? Ei bine, nu: Wittgenstein dorea să demonstreze că doar încercarea de a spune ceva despre ele este astfel. „Exista fără îndoială inexprimabil”, spune el. „Acesta se *arată*, el este elementul mistic.”⁴⁴⁵ În astfel de cazuri, „a arăta” mai degrabă decât „a spune” este tot ceea ce este posibil. Într-adevăr, Wittgenstein face aluzie la „jumătatea a doua, cea mai importantă, nescrisă a *Tractatus*-ului”, înțelegând prin aceasta că *Tractatus*-ul arată, în cadrul descris de limitele limbajului, ceea ce este important. Într-o altă scrisoare, spune: „Căci eticul este delimitat în carte oarecum dinăuntru... Toate acele lucruri despre care astăzi *mulți* spun *vrute și nevrute* le-am fixat în cartea mea prin faptul că nu spun nimic despre ele”.⁴⁴⁶

Științele naturale, inclusiv psihologia, și științele sociale, inclusiv filologia, arheologia, antropologia și istoria, se apropiiau de etică, estetică și religie în mod reductiv și demistificator, explicându-le în termeni naturaliști și empirici. Experiențele religioase erau halucinații sau iluzii, spuneau psihologii; Biblia era opera mai multor oameni, pe parcursul unor perioade mari de timp, plină de contradicții și erori, arătau criticii textuali și istoricii; culturi diferite vedeau problemele etice în moduri foarte diverse, spuneau antropologii. Teza *Tractatus*-ului protejează etica și religia de aceste intruziuni ale științei, plasându-le în afara domeniului despre care se poate discuta.

Argumentul este următorul. Arăta limbajul, cât și lumea au o structură. Limbajul este constituit din propoziții, care sunt compuși de „propoziții elementare”, care la rândul lor sunt combinații de „nume”. Numele sunt constituenții ultimi ai limbajului. În mod corespunzător, lumea constă din totalitatea faptelor, iar faptele sunt alcătuite din „stări de lucruri”, care la rândul lor sunt combinații de „obiecte”. „Numele” și „obiectele”, și „propozițiile elementare”, și „stările de lucruri” sunt niveluri de structură *logic* specificate; întrebarea „Ce anume le corespunde în realitate?” ține de o cercetare cu totul diferită. Această structură logic specificată este pur abstractă; ea reprezintă tot ceea ce există la nivelurile elementare ale complexelor înrudite, care sunt limbajul și lumea.

Fiecărui nivel din structura lumii îi corespunde un nivel din structura limbajului. Numele desemnează obiecte, combinațiile de nume ce constituie propoziții elementare corespund stărilor de lucruri și fiecare dintre acestea, la rândul lor, se combină pentru a forma propoziții, respectiv fapte. Aranjarea numelor la cel mai fundamental nivel de structură a limbajului „oglindește” sau „înfățișează” aranjarea obiectelor la cel mai fundamental nivel al structurii lumii. Aceasta este „teoria reprezentatională a sensului”, care stă la baza *Tractatus*-ului.

Propozițiile elementare sunt independente logic unele de altele. De aceea, pentru a da o descriere completă a realității, e nevoie să spunem care dintre ele sunt adevărate și care sunt false. Asta este echivalent cu a spune că realitatea constă din toate stările de lucruri posibile, existente sau nonexistente; realitatea reprezintă tot ceea ce este, dar și ceea ce nu este adevărat. Propozițiile sunt formate din propoziții elementare prin conectori logici, precum „și”, „sau” și alții (de fapt, printr-un conector primitiv din care pot fi definiți ceilalți) și, prin urmare, valoarea de adevăr a propozițiilor este o funcție a valorilor de adevăr a propozițiilor elementare care le compun. Acest lucru nu se aplică, desigur, în cazul tautologiilor, care sunt întotdeauna adevărate, și al contradicțiilor, care sunt întotdeauna false. Propozițiile adevărate ale logicii și matematicii sunt tautologii (adevăruri analitice). Ele nu spun nimic despre lume, pentru că valoarea lor de adevăr este compatibilă cu orice fel în care ar putea fi lumea (cu existența sau nonexistența *oricărui* stări de lucruri).

Când un șir de semne nu reușește să exprime o propoziție este vorba de un nonsens. El nu este fals; nu poate fi, pentru că nu spune nimic capabil să fie ori adevărat, ori fals. Propozițiile filosofiei aparțin acestei clase — inclusiv propozițiile în care Wittgenstein ne spune asta. El afirmă: „Propozițiile mele explică lucrurile în așa fel încât cel care mă înțelege le recunoaște la sfârșit ca absurde, dacă prin intermediul acestora — pe baza lor — a reușit să le depășească. El trebuie, ca să spunem așa, să arunce scara pe care s-a urcat”.⁴⁴⁷ Wittgenstein împrumută de la Schopenhauer imaginea metaforică a scării ce poate fi aruncată.

Și, evident, propozițiile eticii, esteticii, religiei și „problemele vieții” aparțin aceleiași clase ca și propozițiile filosofice; ele nu sunt imagini ale faptelor reale sau posibile și, ca atare, sunt lipsite de sens.

Tractatus prezintă aceste teme în șapte propoziții numerotate, fiecare având anexate propoziții subordonate — cu comentariile subordonate având ele însele comentarii subordonate și așa mai departe — într-un sistem elaborat de notație decimală. Propozițiile și sub-propozițiile sunt foarte comprimate, dar descriu în detaliu natura nivelurilor structurale și modul în care ele relaționează. Aflăm că ține de esența obiectelor să fie posibili constituenți ai stărilor de lucruri, prin urmare, dacă știm toate obiectele care există, vom cunoaște toate stările de lucruri care ar putea exista. Obiectele însele nu suferă schimbare, ci doar combinațiile în care ele intră. Când se combină, stările de lucruri pe care le constituie sunt determinate. Din această cauză, o analiză completă a propoziției se va termina cu o specificare a unei combinații determinate de obiecte, dat fiind că există o singură analiză completă a unei propoziții și că fiecare dintre numele ei constitutive desemnează un obiect. Corelativ, stările de lucruri care există rezolvă astfel chestiunea de a ști care stări de lucruri nu există.

„Teoria reprezentatională a sensului” se bazează pe aceste considerente. „Propoziția este o imagine a realității”⁴⁴⁸ și „imaginea logică a faptelor este gândirea”⁴⁴⁹, gândurile fiind ceea ce exprimă propozițiile. Totalitatea propozițiilor constituie limbajul și „totalitatea propozițiilor adevărate constituie știința”⁴⁵⁰. Ideea teoriei reprezentării i-a venit lui Wittgenstein în urma lecturii unui articol de ziar despre cum erau folosite într-un tribunal din Paris mașinuțe de jucărie și păpuși, pentru a înfățișa ce se întâmplase într-un accident de circulație. Relația dintre mașinuțele de jucărie și modul în care acestea erau aranjate și mașinile adevărate era una de corespondență; macheta de la tribunalul din Paris era un model al scenei reale. „Forma de reprezentare garantează posibilitatea ca obiectele să se comporte unele față de altele la fel ca elementele imaginii”⁴⁵¹... în imagine și în ceea ce este reprezentat trebuie să existe ceva identic, pentru ca una să poată fi în genere o imagine a celeilalte.”⁴⁵² El oferă ulterior o analogie și mai bună: „Discul, gândirea muzicală, notele muzicale, undele sonore, toate se găsesc, unele față de celelalte, în aceeași relație internă de reprezentare care există între limbaj și lume”.⁴⁵³

Restrângerea limbajului cu sens la propoziții care sunt imagini reale sau posibile ale faptelor din lume este ceea ce face ca discuția despre alte subiecte decât știința să fie lipsită de sens — dar, după cum remarcam mai devreme, nu și neimportantă, în opinia lui Wittgenstein. Despre ele nu se poate spune nimic, iar dacă se fac eforturi de a spune ceva despre ele, rezultatul va fi un nonsens. Aceasta este soarta filosofiei însăși, afirmă Wittgenstein, chiar și din perspectiva caritabilă că propozițiile filosofiei pot fi considerate, în cele din urmă, elucidări de care te poți dispensa. În felul acesta a încercat Wittgenstein să și îndeplinească obiectivele îngemănate de a rezolva toate problemele filosofiei, arătând că filosofia însăși este înșelătoare și protejând ceea ce este cu adevărat important de ambițiile reductive ale științei. Ce a avut de spus în propria sa filosofie de mai târziu despre succesul acestei misiuni, vom vedea în cele ce urmează.

POZITIVISMUL LOGIC

Pozitivismul logic este o școală de gândire asociată în primul rând cu filosofii Cercului de la Viena, din anii 1920 și 1930. Influența Cercului de la Viena a fost uriașă, pe de o parte pentru că unii dintre membrii săi cei mai importanți au părăsit Europa pentru Statele Unite

sau au emigrat în Marea Britanie, ca urmare a presiunilor politice din anii 1930, iar pe de altă parte, și pentru ca unii participanți din străinătate la întâlnirile Cercului, printre care W. V. Quine și A. J. Ayer, au contribuit la diseminarea ideilor discutate în cadrul acestor reuniuni în rândul publicului anglofon. Este mai ales cazul lui Ayer, al cărui bestseller rasunător din 1936, *Language, Truth and Logic*, a expus idei pozitiviste (și l-a făcut celebru). Însă principalul motiv este acela că prin articolele și cărțile scrise de membrii săi, prin conferințe și revista *Erkenntnis*, pozitiviștii logici au urmat curentul într-un moment semnificativ în primele trei decenii ale secolului XX fizica făcuse pași uriași și întrebarea pozitiviștilor – De ce filosofia nu a făcut progresele pe care le-a făcut fizica? (aceeași întrebare a pus-o Kant în secolul al XVIII-lea) – a primit răspuns chiar din partea lor: fiindcă era încă împotmolită în metafizică și nu clarificase întrebarea: Ce anume separă întrebările și răspunsurile cu adevărat semnificative de cele aparent corecte?

Pozitivismul logic al Cercului de la Viena reprezintă concepția potrivit căreia singurele forme de cunoaștere adevărată vin din știința empirică, din examinarea organizată sistematic și logic a fenomenelor naturale. Un corolar îl reprezintă respingerea metafizicii și teologiei ca surse ale cunoașterii, indiferent de ce alte utilizări, dacă există vreunele, ar putea ele avea. După cum remarcam mai devreme, diferența dintre pozitivismul comtean și cel al Cercului de la Viena constă în faptul că cel dintâi se preocupa de politică și de teoria socială, pe când pozitiviștii Cercului de la Viena erau interesați de filosofia științei și de epistemologie.

Pozitivismul logic este cunoscut și sub numele de „empirism logic” și, uneori, de „neopozitivism” (pentru a-l distinge de varianta comteană). Membrii Cercului de la Viena intenționau să ia empirismul în serios, respingând orice aspect metafizic și *a priori*, și clarificând rolul convențiilor și al altor principii de bază ale științei, fără să apeleze la ceea ce nu este nici verificabil prin experiență, nici o chestiune de logică și definiție. Aceste angajamente stau în centrul perspectivei lor, dar, în alte privințe, pozitivismul logic a fost departe de a fi un corp doctrinar fix; dezbaterile membrilor Cercului de la Viena au evoluat și aceștia nu au fost întotdeauna de acord unii cu alții în chestiuni importante. În cele din urmă, s-au conturat două direcții divergente, una asociată cu Rudolf Carnap și Moritz Schlick, fondatorul Cercului, iar cealaltă cu Otto Neurath.

Moritz Schlick (1882-1936) s-a născut la Berlin și a studiat acolo fizica împreună cu Max Planck, luându-și doctoratul în 1904, după care a lucrat o vreme ca fizician experimental. Ca și Hermann von Helmholtz înaintea lui, Planck era profund interesat de filosofie și fusese influențat de renașterea neokantiană de la sfârșitul secolului al XIX-lea din Germania, la care Helmholtz și alți „fizicieni filosofici” au contribuit. Întrucâtva similar ca inspirație, Schlick s-a mutat la Zürich pentru a studia filosofia, mai târziu predând la Rostock și Kiel, înainte de a fi numit profesor de *Naturalphilosophie* la Universitatea din Viena, în 1922. Numele său a devenit cunoscut datorită cărții *Spațiu și timp în fizica contemporană* (1917) care, după cum i-a spus lui Einstein în corespondența lor, avea ca scop să explice comentariul acestuia despre efectul teoriei generale a relativității, cum că ea „îndepărtează ultimul vestigiu al obiectivității fizice din spațiu și timp”.

Catedra la care a fost numit Schlick la Viena fusese creată pentru predecesorul său, Ernst Mach (1838-1916), ca o recunoaștere a contribuțiilor în domeniul științei și filosofiei. Ideile lui Mach erau indiscutabil pozitiviste, îndeosebi prin faptul că respingeau categoric metafizica și puneau accentul pe o abordare strict empirică – și prin urmare, în acest caz, instrumentală – a problemelor privind entități teoretice, precum atomul și componentele sale. Pozitivismul său a influențat Cercul de la Viena.

Când Schlick și-a luat în primire postul de la Viena, a fost invitat de matematicianul Hans Hahn să se alăture unui grup de studiu al lucrării lui Russell și Whitehead, *Principia Mathematica*. Fapt care, la rândul său, i-a determinat pe Friedrich Waismann și Herbert Feigl, studenții lui Schlick, să-l susțină în crearea unui grup de discuții extracurricular despre probleme filosofice mai generale. Acesta a fost nucleul Cercului de la Viena, la început numit „Cercul Schlick”. Membrii săi nu erau exclusiv filosofi, ci și oameni de știință și matematicieni, constituindu-se într-o grupare foarte distinsă: celor deja menționați li s-au adăugat matematicienii Gustav Bergmann și Theodor Radaković, fizicianul Philipp Frank,

logicianul Kurt Godel, sociologul și filosoful Otto Neurath și filosofi Victor Kraft și Rudolf Carnap. Alții s-au alăturat discuțiilor Cercului doar din când în când, inclusiv Karl Popper (care a fost, totuși, un critic al perspectivei sale), și au existat schimburi de idei cu un grup din Berlin care avea vederi similare: Societatea de Filosofie Științifică din Berlin, printre ai cărei membri se numarau filosoful Hans Reichenbach și matematicianul Richard von Mises. În ansamblu, aceasta este o listă de nume ilustre.

Discuțiile Cercului au continuat informal câțiva ani, până când membrii săi de frunte au decis că era timpul ca viziunea lor să fie cunoscută de un public mai larg, ca o contribuție la promovarea științei și a filosofiei științifice. Ocazia a fost oferită de înființarea în 1928 a Societății Ernst Mach, organizată de Asociația Austriacă a Gânditorilor Liberi ca o platformă de popularizare a științei și filosofiei. Schlick a acceptat invitația de a fi primul ei președinte, Hahn a fost unul dintre vicepreședinți, iar Carnap și Neurath au devenit secretari ai instituției. În anul următor, Carnap, Neurath și Hahn au publicat o broșură manifest dedicată lui Schlick și intitulată „Conceptia științifică despre lume: Cercul de la Viena”, data ei de apariție fiind stabilită în așa fel încât să coincidă cu prima Conferință de Epistemologia Științelor Exacte. Aceasta a fost organizată în colaborare cu Societatea de Filosofie Științifică din Berlin și a avut loc la Praga, ca un eveniment în marginea celui de-al V-lea Congres al Fizicienilor și Matematicienilor Germani. Se poate distinge un anumit formalism teutonic în acțiune — în limba germană, numele acestor evenimente au și o lungime incredibilă —, dar organizarea activităților Cercului s-a dovedit foarte eficientă în diseminarea dezbaterilor și ideilor sale. La începutul anilor 1930, în colaborare cu Societatea din Berlin, Cercul a preluat o revistă intitulată *Annalen der Philosophie* și a redenumit-o *Erkenntnis*, sub conducerea editorială a lui Reichenbach și Carnap. Au fost inițiate două serii de cărți, una editată de Schlick și Frank, cealaltă de Neurath, iar în următorii ani, sub auspiciile Cercului și ale Societății din Berlin, s-au ținut conferințe în toată Europa. În 1930, la cea de-a Doua Conferință de Epistemologia Științelor Sociale, Kurt Gödel și-a anunțat „teorema incompletitudinii”, un rezultat semnificativ în teoria logică, ce demonstrează că „logicismul” — încercarea de a baza matematica pe logică, așa cum speraseră Frege, Russell și alții — nu este posibil.

Nazismul și izbucnirea războiului au distrus această bogăție de idei și dezbateri, împrăștiindu-i pe gânditori în toată lumea. Dar reputația Cercului și a dezbaterilor sale era deja solidă, acesta fiind motivul pentru care Quine, Ayer și alții au vizitat Viena, pentru a afla la prima mână despre ceea ce se discuta acolo.

Tema fundamentală a pozitivismului logic, în ciuda diferențelor semnificative cu privire la detalii și interpretare, este insistența asupra faptului că discursul cu sens este fie analitic (propozițiile logicii și matematicii), fie testabil empiric (propozițiile științei empirice). Orice altceva este lipsit de sens din punct de vedere cognitiv. Pretențiile metafizicii, eticii și teologiei intră în această din urmă clasă, fiindcă ele sunt afirmații sintetice netestabile prin observație sau experiment. Cea mai bună declarație scurtă a abordării pozitivistice a fost, de fapt, dată de către David Hume, cu două secole înainte de înființarea Cercului; la sfârșitul *Cercetării asupra intelectului omenesc*, el scria: „Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de școală, bunăoară, să ne întrebăm: Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr? Nu. Conține el vreun raționament întemeiat pe experiență cu privire la fapte și existență? Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decât sofisme și iluzii”.⁴⁵⁴

Propozițiile factuale și analitice constituie știința. Schlick și Carnap au adoptat punctul de vedere potrivit căruia știința se bazează pe rapoarte observaționale directe, pe care ei le au numit „propoziții-protocol”, iar termenii observaționali care apar în ele sunt definiți în mod ostensiv (indicând literal sau figurativ lucrurile despre care se vorbește). Schlick scria „nu exista nicio cale pentru a înțelege o semnificație, fără referirea ultimă la definiții ostensive, iar aceasta înseamnă, evident, referirea la «experiență» sau la «posibilitatea de verificare»”.⁴⁵⁵ Echivalarea „experienței” cu „posibilitatea de verificare” este interesantă; a avea experiența raportată prin propoziții protocol înseamnă a avea cu precizie posibilitatea verificării — altfel spus, devine realizabilă verificarea. Carnap a subliniat acest lucru, afirmând că, întrucât

propozițiile protocol constau în rapoarte incorrigibile de observații, nu au nevoie ele însele de verificare. Schlick a fost de acord, scriind că propozițiile-protocol sunt „punctul de contact de nezdruncinat între cunoaștere și realitate... noi ajungem să cunoaștem aceste puncte absolut fixe de contact, confirmările, în individualitatea lor; ele sunt singurele propoziții sintetice care nu sunt ipoteze”.

Otto Neurath a indicat ce anume este problematic în această descriere. Ea presupune ca propozițiile protocol sunt incorrigibile deoarece corespund în mod direct și neutru faptelor independente de experiență. Însă propozițiile-protocol nu pot fi incorrigibile, spunea Neurath, pentru că, în cel mai bun caz, a determina care propoziții sunt socotite drept „elementare” ar fi doar o chestiune de convenție; și niciun enunț, nici măcar o presupusa propoziție de protocol, nu este imun la revizuire sau respingere. „Nu există nicio modalitate de a considera propozițiile protocol pure, stabilite definitiv ca punctul de plecare al științelor”, scria el. „Nu există *tabula rasa*. Noi suntem precum marinarii care trebuie să și reconstruiască corabia în plină călătorie pe mare”. Începem cercetările deja echipați cu un aparat complet de ipoteze și teorii, iar rezultatul cercetărilor noastre ne face uneori să le schimbăm pe unele dintre ele — așa cum sunt înlocuite scândurile din fuselajul unei corăbii aflate pe mare — ceea ce, mai departe, înseamnă că testul adevărului nu mai constă în a stabili dacă un anumit enunț corespunde cu realitatea, ci dacă se înlanțuie logic cu propoziții deja acceptate și testate.

Viziunea lui Neurath anticipează teorii precum cea susținută de Quine, care afirma că observația nu este neutră, ci „plină de teorie”, cu alte cuvinte, că observațiile noastre sunt realizate în funcție de teoriile noastre precedente care, așadar, determină ceea ce observăm. După cum arată practica științifică actuală, asta înseamnă că, dacă o observație nu corespunde așteptărilor, este la fel de posibil ca ea să fie ignorată, respinsă ca aberantă sau atribuită unei greșeli, pe cât este de posibil să ne determine să ne schimbăm teoriile, pentru a o îngloba. Dar, dacă teoria este supusă observației, atunci „semnificația” termenilor observației și noțiunea de confirmare observațională a teoriei însăși este stabilită — logic vorbind — dinainte; și, în consecință, observația nu poate juca rolul pe care i l-au atribuit Schlick și Carnap.

Un concept-cheie în viziunea pozitiviștilor este cel de „verificare”, a cărei posibilitate este ceea ce conferă semnificație cognitivă enunțurilor sintetice. Datorită poziției centrale pe care o ocupă în abordarea lor, acest concept a generat enorm de multe dezbateri. Pe fundalul lor s-au întâmplat atât de multe, în diferite zone ale filosofiei analitice, încât merită să le examinăm mai detaliat, în cele ce urmează.

Ideea de verificare poate fi înțeleasă în două feluri: fie privită ca specificând natura semnificației, fie ca un criteriu al semnificației. Prima situație este ilustrată de afirmația lui Schlick că „semnificația unei propoziții este metoda verificării ei”⁴⁵⁶, în timp ce a doua este ilustrată de aserțiunea lui Ayer că „o propoziție este factual semnificativă pentru o anumită persoană, dacă și numai dacă ea știe cum să verifice judecata pe care propoziția pretinde că o exprimă”. Observăm că dacă definiția dată de Schlick semnificației este corectă, atunci „principiul verificării” propus de Ayer este adevărat; însă principiul verificării poate fi corect și fără ca definiția verifiționistă a semnificației să fie corectă, deoarece, chiar dacă este adevărat că un enunț dobândește semnificație factuală pentru un anumit individ, dacă acesta știe cum să-l verifice — altfel spus, dacă știe ce observații ar stabili adevărul sau falsitatea lui —, nu rezultă că metoda de verificare a judecății constituie semnificația ei. Astfel, propoziția „Canarul este în colivie” e verificabilă prin verificarea principiului, dar „Canarul este în colivie” nu înseamnă „Du-te în sala de desen și ridică pânza care acoperă colivia”.

Principiul verificării presupune o distincție între propoziții și judecăți. Se spune că o propoziție este „semnificativă din punct de vedere factual” doar dacă judecata pe care pretinde să o exprime este verificabilă. O propoziție care nu exprimă o judecată verificabilă nu exprimă nicio judecată; ea e literalmente absurdă, „fără sens”. Să considerăm următoarele două propoziții: (1) „Dumnezeu este în cerul său” și (2) „Canarul este în colivie”. Întrucât exista mijloace de a verifica dacă pasărea se află în colivie (cineva poate să se ducă și să vada), (2) exprimă o judecată și este, prin urmare, semnificativă; dar nu există nicio metodă de a

verifica dacă ceea ce spune (1) e adevărat sau fals, așa că ea nu exprimă nicio judecată și este, prin urmare, lipsită de sens sau, mai corect, „factual nesemnificativă”, deoarece pozitivistii recunosc că (1) ar putea avea semnificație emoțională sau estetică, întrucât exprimă o anumită atitudine noncognitivă față de lume.

Până acum, principiul verificării a fost dat în formă restrânsă, ca afirmând că o propoziție este nesemnificativă din punct de vedere factual, dacă pentru o anumită persoană nu există mijloace de a verifica ce afirmă propoziția. Dar principiul poate fi generalizat: dacă ceea ce spune o propoziție nu poate fi verificat de cineva, atunci propoziția este una fără calificare, factual nesemnificativă. În această formă, principiul însuși necesită calificare: propozițiile care sunt factual nesemnificative sunt cele pentru care nu există mijloace de verificare *în principiu*. Conform acestei perspective, o anumită propoziție ar putea fi considerată drept lipsită de sens, în virtutea simplului fapt contingent că nimeni nu a verificat-o până la momentul respectiv, dar ar deveni semnificativă odată ce ar face-o cineva.

Există probleme evidente în ceea ce privește această opinie. În primul rând, legile generale ale științei nu sunt, nici măcar în principiu, verificabile, dacă „verificare” înseamnă a oferi dovezi ale adevărului lor. Ele pot fi puternic sprijinite prin experimente repetate și dovezi acumulate, dar nu pot fi verificate în mod concludent. O altă victimă este istoria: cum poate fi verificat adevărul aserțiunilor despre trecut prin observații prezente sau viitoare? Totuși, atât știința, cât și istoria sunt corpuri de propoziții factual semnificative. Chiar mai rea este considerația că nici măcar o aserțiune despre un obiect fizic observat în momentul de față nu poate fi verificată în mod concludent, fiindcă numărul de observații relevante pentru verificarea lui ar putea fi infinit; și în timp ce rămâne posibilitatea unei singure observații viitoare, respingând ceea ce se spune despre subiect, acel enunț nu este și nu poate fi socotit ca verificat.

Răspunsul verificațiștilor este să sugereze o liberalizare a principiului, astfel încât el să admită și cazuri în care orice posibilitate se poate dovedi relevantă pentru adevărul unui enunț. O propoziție este, din acest punct de vedere, factual semnificativă, dacă procedurile empirice sunt cel puțin o condiție necesară a eforturilor de a determina valoarea ei de adevăr.

Dar asta nu face decât ca problema să reapară în alt sector, referitor la natura „relevanței”. Ce se poate considera drept dovadă „relevantă” pentru sau împotriva unei aserțiuni despre chestiuni empirice este în mare măsură o problemă de politică. Ce anume poate reprezenta o dovadă relevantă ar putea varia foarte mult, în funcție de strategia conceptuală a observatorilor, dar numai dintr-o perspectivă relativistă („Adevărul tău e al tău și al meu e al meu, chiar dacă ele sunt opuse”), semnificația termenilor ar varia odată cu contextul de verificare relevant. De exemplu: să presupunem că într-o țară îndepărtată, în timpul unei secete, începe să plouă. Conform oamenilor de știință, cauza imediată a ploii a fost însămânțarea norilor cu iodură de argint. Conform comunității locale, ploaia a fost adusă de dansul ploii executat de un vrăc. Fiecare școală de gândire are puncte de vedere diferite despre ceea ce contează ca dovezi relevante în verificarea a ceea ce a afirmat fiecare. Evident, acesta nu este un exemplu foarte bun, întrucât o serie de teste ulterioare ar rezolva chestiunea; dar el exprimă clar problema.

Un exemplu mai bun este oferit de „paradoxul corbilor”. Afirmția „Toți corbii sunt negri” este logic echivalentă cu afirmația „Nimic care nu este negru, nu este un corb” („toate lucrurile non-negre sunt non-corbi”).⁴⁵⁷ Asta înseamnă că poți confirma faptul că „Toți corbii sunt negri”, uitându-te la orice nu e negru, pentru a verifica dacă nu este un corb. Asta face din cămașa mea albă o dovadă a faptului că toți corbii sunt negri. Dar, evident, cămașa mea nu are nimic de-a face cu corbii: ea nu este relevantă pentru a stabili adevărul afirmației „Toți corbii sunt negri”. Așadar, care este criteriul de relevanță care face un element al dovezilor empirice util pentru verificarea unei judecăți?

Încercările mai sofisticate de a institui principiul verificării drept criteriu al semnificației s-au bazat pe ideea că o propoziție este verificabilă dacă atrage după sine enunțuri despre ceea ce poate fi observat. O obiecție adusă acestei idei este dată de faptul că adevărul unei propoziții despre o stare fizică de lucruri este compatibilă cu falsitatea oricărui raport observațional asociat cu ea. Să presupunem că cineva spune „Jones este de cealaltă parte a

străzii“ și eu mă uit, dar nu reușesc să-l văd pe Jones — poate pentru că el tocmai a intrat într-un magazin sau a fost ascuns privirii mele de un autobuz care trece. Eșecul meu în a-l vedea pe Jones — adică, adevărul enunțului „Nu-l văd pe Jones de cealaltă parte a străzii“ este compatibil cu adevărul propoziției „Jones este de cealaltă parte a străzii“. Ar fi absurd să considerăm că eșecul observației anulează adevărul ultimului enunț. Dacă ceea ce spune o propoziție este adevărat, iar observația pe care se presupune că o implică este falsă, atunci ar fi o contradicție; dar nu există nimic implicit contradictoriu în exemplu.

O obiecție pe care adversarii verifiacionismului s-au grăbit s-o aducă este aceea că principiul însuși nu intră în niciuna dintre categoriile de propoziții semnificative pe care le demarca. El nu este o tautologie și nici nu este verificabil empiric. Prin urmare ce statut ar trebui să aibă?, întrebau criticii lui. O sugestie este că el e o convenție, în sensul că oferă o definiție a semnificației ce se acordă cu condițiile care, în practică, sunt satisfăcute de propoziții empiric informative. Adăugați la aceasta ideea că propozițiile *a priori* ale logicii și matematicii au, prin definiție, sens și un element prescriptiv care spune că numai enunțurile din aceste două clase ar trebui privite ca având valoare de adevăr, după care stipulați că numai enunțurile care au valoare de adevăr pot fi privite ca literalmente semnificative — și aveți principiul verificării.

Această situație provoacă dificultăți pe două planuri. Elementul prescriptiv poate fi contestat ca simplă legislație arbitrară; iar elementul descriptiv poate fi contestat ca indicând în cel mai bun caz faptul că enunțurile metafizicii, eticii, esteticii și teologiei nu intră în clasele de enunțuri preferate de pozitiviștii logici, din care nu rezultă că sunt lipsite de valoare de adevăr sau că nu reușesc să aibă sens. Cel mult, elementul descriptiv afirmă ceea ce este deja recunoscut, și anume că o descriere a semnificației și — dacă noțiunea este aplicabilă — valoarea de adevăr a enunțurilor sau enunțurile extrem de generale despre natura lumii ori experiența umană presupun un tratament diferit atât de ceea ce contează pentru aserțiuni observabile despre fenomen, cât și de ceea ce caracterizează limbajele formale. În sine, acest lucru nu oferă niciun motiv pentru excluderea metafizicii sau a oricăror altor cercetări, în favoarea a ceea ce poate fi util științelor naturale.

Aceste obiecții au fost considerate ca subminând verifiacionismul în asemenea măsură, încât, cel puțin în forma sa pozitivist logică originală, el și-a pierdut susținerea. Dar, după cum am menționat, implicațiile dezbaterii continuă în filosofia științei, filosofia limbajului și teoria metaetică, iar în cele ce urmează vom prezenta aspecte ale fiecăreia dintre ele.

Moritz Schlick a fost ucis pe treptele Universității din Viena, în 1936, de un student pe nume Johann Nelböck. Despre acest episod s-au spus povești diferite. Una este că Schlick ar fi avut o relație cu logodnica lui Nelböck. Alta este că nu îi dăduse lui Nelböck o notă de trecere. În orice caz, crima a avut la bază resentimente puternice. Cel mai probabil însă Nelböck era un simpatizant al naziștilor și fusese încurajat să-l asasineze pe Schlick, deși acesta din urmă — în ciuda faptului că era un critic al politicii de extremă dreaptă din Austria de dinainte de Anschluss — nu era deosebit de influent din punct de vedere politic. Nelböck a fost eliberat după doar doi ani de închisoare, imediat după cea a avut loc anexarea Austriei de către Hitler.

La acea dată, majoritatea figurilor de frunte ale Cercului de la Viena fugiseră de umbra neagră a nazismului, care se ridica deasupra Europei. Cel mai important susținător al mesajului pozitivist în această diasporă a fost Rudolf Carnap. Mult discutata abordare a pozitiviștilor începuse deja să suscite un dezacord fertil și influent, mai ales din partea W. V. Quine și Karl Popper, însă Carnap a continuat să dezvolte proiectul pozitivist în mod semnificativ.

CARNAP (1891–1970)

Filosoful care a încercat să elaboreze în cele mai mici detalii și cu cea mai mare sofisticare tehnică programul pozitivismului logic și ideea, centrală și pentru opera lui Russell, realizării unei „construcții logice“ a științei din experiență a fost Rudolf Carnap. Ca răspuns la demersul lui Carnap, W. V. Quine a dezvoltat o viziune alternativă influentă, care a pornit în

mare parte de la premisa respingerii conceptului central în pozitivism, și anume distincția analitic sintetic — aceasta fiind distincția între enunțuri ale logicii și matematicii, al căror adevăr sau a căror falsitate este în întregime o problemă de semnificație a termenilor care apar în ele, și enunțuri empirice cu privire la modul în care lucrurile sunt contingente în lume.

Carnap s-a născut în Germania, la Ronsdorf, și a crescut în Barmen,⁴⁵⁸ acum parte a orașului Wuppertal. În anii premergători Primului Război Mondial, a studiat fizica la Universitatea din Jena și a asistat la prelegerile lui Frege despre matematică și logică, studiind, de asemenea, intensiv opera lui Kant, împreună cu prietenul și colegul lui Frege, Bruno Bauch, o figura de frunte a Societății Kant din Germania și editor al revistei *Kant-Studien*. Carnap a spus că el și Bauch au petrecut un an întreg discutând împreună *Critica rațiunii pure* a lui Kant. În timpul războiului, Carnap a luptat pe front, întorcându-se apoi la Jena, pentru a-și termina studiile. Despre teza sa asupra spațiului, fizicienii au spus că era prea filosofică, iar filosofi, că era prea mult influențată de fizică. A fost scrisă în 1921, iar în anul următor a apărut în *Kant-Studien*.

În 1923, la o conferință de filosofie, Hans Reichenbach, de la Societatea pentru Filosofie Științifică din Berlin, l-a prezentat pe Carnap lui Moritz Schlick, care l-a invitat să participe la întâlnirile Cercului de la Viena. Carnap a făcut-o, iar ulterior i s-a oferit un post la Universitatea din Viena. După cum am arătat mai sus, în descrierea pozitivismului logic, el a jucat un rol de frunte în formularea doctrinelor Cercului și în promovarea activităților sale. În 1928, a publicat două cărți, *Construcția logică a lumii* și *Pseudo-probleme ale filosofiei* (apărute împreună în traducerea engleză), devenite clasice pentru perspectiva și programul pozitivist.

În 1931, Carnap a preluat catedra de filosofia științei de la Universitatea Carolină din Praga și a fost vizitat acolo de Quine, printre alții.⁴⁵⁹ Amenințarea crescândă a nazismului l-a determinat să plece în America în 1935, acceptând o slujbă la Universitatea din Chicago și, mai târziu, la Institutul pentru Studii Avansate de la Princeton și la Universitatea din California.

Carnap s-a ocupat de logică și semantică, modalitate (logica posibilității și a necesității), probabilitate și natura teoriilor științifice, publicând lucrări importante despre toate aceste subiecte. A avut o mare influență asupra lui Quine și a multor alora, fie direct, fie stimulându-le productiv dezacordul. Opinia lui Quine despre istoria filosofiei secolului XX este edificatoare: după moartea lui Carnap, în 1970, Quine scria: „Îl consider figura dominantă în filosofie după 1930, așa cum Russell fusese în decadele dinainte. Gloria bine-meritată a lui Russell a continuat să crească după aceea, (...) dar conducătorul evoluțiilor continue a fost Carnap. Unii filosofi i-ar acorda acest rol mai degrabă lui Wittgenstein, dar sunt mulți cei care privesc situația la fel ca mine”.⁴⁶⁰

Limbajul teoriilor științifice, afirma Carnap, constă în seturi de expresii logice și nonlogice, primele bazându-se pe axiome și reguli de inferență standard, iar ultimele, bazându-se pe un set de postulate care specifică semnificația lor. Regulile de corespondență conectează expresiile nonlogice de un domeniu, oferind astfel o interpretare empirică teoriei.

Expresiile nonlogice se împart în observaționale și teoretice, diferențiate de încadrarea în două tipuri de legi, respectiv legi empirice și legi teoretice. Obiectele și proprietățile lor care pot fi observate și măsurate sunt supuse legilor empirice. Legile teoretice se ocupă de obiecte și proprietăți nonobservabile deduse din observații empirice. Separația dintre ele nu este întotdeauna clară, dar, pentru ambele, se pot identifica anumite cazuri evidente. Legile gazului, de exemplu, prevestesc o observație: mișcarea browniană a unui fir de fum într-un vas de sticlă poate fi observată ca un efect al comportamentului moleculelor care formează gazul. În schimb, fenomene de genul celor teoretizate de mecanica cuantică — de exemplu, acțiunea gluonilor în menținerea legăturii quarcilor în hadroni — nu poate fi observată. După cum sugerează acest lucru, distincția între legile empirice și legile teoretice se bazează în mare măsură pe amploarea fenomenelor investigate; așa cum comportamentul fenomenelor macroscopice atrage după sine o teorie din ce în ce mai rafinată despre microstructură, tot astfel legile devin din ce în ce mai teoretice.

Distincția este însă una cât se poate de problematică. Avem motive serioase să credem, după cum am sugerat deja, că până și cele mai inofensive enunțuri observaționale despre entități macroscopice — fire de fum, elefanți, planete — sunt, de fapt, teoretice sau măcar puternic încărcate de teorie. În fond, felul cum ne apare lumea în experiența de zi cu zi este un construct format din interpretările pe care creierele noastre le fac în urma stimulării senzoriale venite din exterior, iar aceste interpretări se bazează pe teorii despre ceea ce datele primite ar putea transmite cu privire la entități și evenimente aflate în afara craniilor noastre, pe care le considerăm originea cauzală a stimulărilor. La rândul ei, această problemă poate fi abordată în diverse feluri, de exemplu, acceptând că observațiile sunt interpretări bazate pe teorie, dar, cu toate acestea, diferențiindu-le de clasele de enunțuri a căror distanță inferențială față de stimularea senzorială necesită caracteristici suplimentare legate de nonstimulare, precum ipoteze a căror plauzibilitate se bazează pe felul în care acestea organizează interpretările experienței noastre.

Dar distincția pe care se bazează întreaga structură carnapiană — cea dintre enunțurile analitice și sintetice — a fost făcută să pară și mai problematică de atacul la adresa ei din partea studentului și prietenului său W. V. Quine.

QUINE (1908–2000)

Willard Van Orman Quine, cunoscut de prietenii și colegii săi ca „Van“, s-a născut la Akron, Ohio, pe atunci capitala mondială a pneurilor. Tatăl său era un om de afaceri de succes în această industrie. O legătură ascunsă cu roțile s-ar putea să fi determinat marea dragoste pentru călătorii a lui Quine. Ambiția sa a fost să viziteze cât mai multe țări cu puțință, chiar dacă asta a însemnat adesea doar să pășească dincolo de graniță, astfel încât să poată spune că fusese în acel loc. S-a sugerat că biografia sa, care este mai degrabă despre călătoriile sale decât despre filosofia sa, ar fi trebuit să se intituleze *O camionetă în mișcare*.⁴⁶¹

Aptitudinea lui pentru logică a fost una precocă; el scria: „S-ar putea să fi avut nouă ani când am început să-mi fac griji cu privire la absurditatea raiului și a vieții eterne și la pericolul pe care îl atrăgeam prin acele îndoeli rele. Imediat mi-am dat seama că pericolul era iluzoriu, dacă îndoielile erau corecte“. La Oberlin College, ca student la matematică, a auzit de Russell și de filosofia matematică și a fost vrăjit de ea. O altă influență importantă a fost psihologia behavioristă a lui J. B. Watson. Ambele i-au format viziunea filosofică.

Fiindcă A.N. Whitehead predă pe atunci la Universitatea Harvard, asocierea lui cu Russell l-a determinat pe Quine să se înscrie la studii postuniversitare acolo. Și-a început studiile sub supervizarea (aparent nominală) a lui Whitehead în toamna anului 1930 și și-a terminat doctoratul în doar doi ani. Titlul tezei sale a fost „Logica secvențelor: o generalizare a *Principia Mathematica*“.⁴⁶² Ca urmare, a câștigat o bursă de călătorie și a plecat la Viena, unde a participat la prelegerile lui Schlick și la întâlnirile Cercului de la Viena, întâlnindu-i acolo pe Kurt Gödel, A.J. Ayer și Friedrich Waismann. A sperat să-l întâlnească pe „marele Wittgenstein“, așa cum l-a descris într-o scrisoare către părinții săi, știind că, deși Wittgenstein era la Cambridge, s-ar fi putut întoarce la Viena în timpul verii. Cert este că nu l-a întâlnit niciodată pe Wittgenstein.

Quine a călătorit la Varșovia, întâlnindu-i pe logicienii Stanislaw Lesdniewski, Alfred Tarski și Jan Łukasiewicz și, ulterior, la Praga, aceasta fiind cea mai importantă parte a vizitei sale, fiindcă aici a auzit prelegerile lui Carnap și a petrecut multe ore discutând cu el. „Am participat la cursurile lui Carnap“, scria Quine. „Carnap a fost profesorul meu cel mai deosebit. Am fost discipolul său fidel timp de șase ani. În anii din urmă, ideile sale s-au dezvoltat, ca și ale mele, însă în moduri diferite. Dar, chiar și acolo unde eram în dezacord, el continua să păstreze constant tema discuției; linia gândirii mele era în mare măsură determinată de problemele pe care am crezut că le prezintă poziția lui“.⁴⁶³

Cu excepția serviciului militar efectuat în Marina Statelor Unite, în timpul celui de al Doilea Război Mondial, Quine și-a petrecut întreaga carieră la Universitatea Harvard. În lunga sa viață — a trăit până la vârsta de 92 de ani, murind în ziua de Crăciun din ultimul an al secolului XX —, Quine a publicat peste 20 de cărți și zeci de articole, contribuind la teoria

cunoașterii, logică, filosofia limbajului și filosofia științei. A fost coplesit cu doctorate onorifice, premii și medalii și a fost probabil filosoful cel mai onorat public al secolului său.

Cele două angajamente centrale ale viziunii filosofice a lui Quine sunt *naturalismul* și *extensionalismul*. Naturalismul său constă în a considera științele naturale ca oferind cele mai bune descrieri pe care le avem despre natura realității și despre felul în care o descoperim știința furnizându-ne, așadar, ontologia și epistemologia. Pentru că știința este mereu deschisă la revizuire în lumina noilor dovezi, el a fost un *failiblist* în epistemologie. A respins ideea că exista o platformă filosofică în afara științei, de unde ipotezele, metodele și teoriile științei pot fi examinate în scopul justificării sau criticării ei.

A accepta că știința ne furnizează ontologia — viziunea noastră despre ceea ce există înseamnă a accepta fizicalismul, viziunea conform căreia ceea ce există este ceea ce e describibil în termeni fizici. Asta, desigur, atrage după sine faptul că nu există entități nonfizice, precum zeii sau formele lui Platon, și în particular — în filosofia minții — ca toate fenomenele mentale sunt sau apar cauzal doar din fenomene fizice. Corelativ, înseamnă că epistemologia asociată este un empirism pur. Există însă un șiretlic surprinzător în naturalismul lui Quine. El s-a simțit obligat să adauge în ontologia sa o categorie de entități abstracte, și anume *seturile*, care sunt necesare pentru matematică — și cum știința este imposibilă fără matematică, suntem forțați, spunea Quine, să acceptăm că seturile există, la fel ca și lucrurile fizice.

Dar asta este în concordanță cu celălalt angajament al lui Quine, cel față de extensionalism. După cum am remarcat în legătură cu soluția lui Frege la puzzle-ul legat de contextele în care termeni coreferențiali nu pot fi intersubstituiți *salva veritate*, un context sau limbaj extensional este unul în care o astfel de intersubstituție poate avea loc fără probleme, în timp ce un context intensional (să observăm ortografierea: *intensional*, cu „s”, nu *intențional*, cu „ț”)⁴⁶⁴ este unul în care intersubstituția poate schimba valoarea de adevăr a propoziției în care termenii sunt incluși. Propoziția „Cicero a scris *De amicitia*” este adevărată și rămâne așa atunci când „Tullius” îl înlocuiește pe „Cicero”, însă „Tullius” nu poate fi înlocuit de Cicero în propoziția „Tom crede că Cicero a scris *De amicitia*” pentru că, deși ar putea fi adevărat că Tom crede că Cicero a scris *De amicitia*, dacă nu știe că Cicero și Tullius sunt aceeași persoană, va fi fals că el crede „că Tullius a scris *De amicitia*”.

Quine a susținut că singurele limbaje acceptabile sunt extensionale și că încercarea de a explica ceva — din logică, știință sau limbaj — folosind astfel de concepte intensionale, precum „semnificație” sau „analiticitate”, ori noțiuni modale, precum „posibil” și „în mod necesar”, este greșită. Pentru înțelegerea unei teorii, s-ar putea să nu fie suficient ca ea să fie extensională, dar e necesar. Paradigma unui limbaj extensional este logica predicatelor, iar ea poate fi folosită pentru a stabili ontologia oricărei teorii date, parafrazând-o în termeni logici într-o manieră similară tratamentului aplicat de Russell propozițiilor ce conțin fraze descriptive. Orice *x* pe care teoria „îl cuantifică” — adică folosește un cuantificator pentru a spune că „există cel puțin un *x*” — este pretins de acea teorie că există. Quine a încapsulat asta în sloganul: „A fi înseamnă a fi valoarea unei variabile”. Observați că ceea ce o teorie se pregătește să cuantifice ne spune doar ceea ce respectiva *teorie* spune că există; nu ne spune ce există *de fapt*. Dacă din alte cauze nu avem motive să acceptăm existența *x*-ului în chestiune, atunci acesta este un motiv pentru a respinge sau a ajusta teoria. Folosim cele mai bune teorii științifice disponibile pentru a decide ce există.

Mai mult decât atât, Quine a insistat că, pentru ca un lucru să fie o entitate legitimă, el trebuie să aibă „criterii de identitate” clare, adică trebuie să fie posibil să distingem un lucru *X* de un alt lucru *Y*, dacă vrem să-l includem pe *X* în ontologia noastră. El demonstrează asta arătând cum se comportă, la o examinare, ceva fără criterii de identitate clare, respectiv un „posibil bărbat gras”: „Să luăm, de exemplu, posibilul bărbat gras de pe acea alee; și, din nou, posibilul bărbat chel de pe acea alee. Sunt ei același bărbat sau doi posibili bărbați? Cum decidem? Câți bărbați posibili sunt pe acea alee? Sunt oare posibili mai mulți bărbați slabi decât bărbați grași? ... este conceptul de identitate pur și simplu inaplicabil la posibile neactualizate? Dar ce sens are să vorbim de entități despre care nu se poate spune că sunt

identice cu ele însele și distincte unele de altele?” Sloganul său pentru acest principiu este: „Nicio entitate fără identitate”.⁴⁶⁵

Atacul lui Quine asupra distincției analitic-sintetic apare într-o lucrare celebră, „Doua dogme ale empirismului” (1951), în care, deși era el însuși un empirist pur, discută aspectele în privința cărora credea că pozitivismul greșise. „Una [o dogmă] este credința într-o anumită ruptură fundamentală între adevărurile *analitice*, întemeiate pe semnificații independente de fapte, și adevărurile *sintetice*, întemeiate *factual*; cealaltă dogmă este *reducționismul*: credința că orice enunț cu semnificație este echivalent cu o anumită construcție logică realizată cu termenii care se referă la experiența imediată.”⁴⁶⁶

Respingerea distincției analitic-sintetic este o consecință a extensionalismului lui Quine, pentru că ideea analiticității se bazează în mod esențial pe noțiunea intensională de *sensuri*, iar întrebarea sa este: „Ce gen de lucruri sunt sensurile?”⁴⁶⁷ Quine a identificat două genuri de enunțuri descrise de obicei ca analitice: cele care sunt logic adevărate, inclusiv tautologiile, precum „Niciun bărbat necăsătorit nu este căsătorit”, și enunțurile nontautologice, precum „Toți burlacii sunt necăsătoriți”. Primul este adevărat în virtutea particulelor logice pe care le conține — „niciun” și „ne-”. Al doilea, deși ca atare nu este un adevăr logic, poate fi prezentat ca fiind astfel, demonstrând că termenii săi sunt sinonimi sau înlocuind unul dintre termeni cu un sinonim, pentru a dezvălui caracterul lui tautologic: de exemplu, „burlacii” cu „bărbați necăsătoriți”. Așadar, acum întrebarea este dacă dispunem de o noțiune clară de „sinonimie”.

Probabil că o astfel de noțiune ar putea fi oferită prin intermediul definiției, având în vedere că două cuvinte sunt sinonime dacă pot fi definite unul în termenii celuilalt. Ar putea funcționa o astfel de abordare? Ei bine, pe ce se bazează definițiile? Răspuns: pe observații empirice făcute de lexicografi asupra faptului că utilizatorii limbajului tratează anumite expresii ca sinonime, așa încât una poate fi folosită ca o definiție pentru cealaltă. Dar atunci definiția este explicată prin sinonimie și nu poate fi invocată pentru a explica sinonimia fără circularitate. (Quine acceptă totuși că definiția poate să *prescrie* sinonimia în cazul introducerii convenționale a unor notații tehnice noi.)

Dacă definiția nu va explica sinonimia, ce se întâmplă cu intersubstituibilitatea *salva veritate*? Putem să lăsăm deoparte cazurile triviale, precum eșecul intersubstituirii termenilor „bărbat necăsătorit” și „burlac” în propoziția „Burlac are șase litere”, și să observăm faptul mai interesant că termenii heteronimi (termeni nonsinonimi) pot fi intersubstituiți *salva veritate*, ca atunci când „luceafărul de dimineață” înlocuiește „luceafărul de seară” în propoziția „Luceafărul de seară este Venus”. După cum dovedește acest lucru, intersubstituibilitatea nu este suficientă pentru sinonimie.

Cum rămâne cu sugestia că enunțurile analitice, dacă există vreunele, sunt necesare? Deoarece enunțul „În mod necesar, toți burlacii sunt burlaci” este adevărat, atunci, dacă „burlac” și „bărbat necăsătorit” sunt intersubstituibili *salva veritate*, putem spune că „În mod necesar, toți burlacii sunt bărbați necăsătoriți” este adevărat, iar asta, la rândul ei, ne permite să spunem că enunțul „«Toți burlacii sunt bărbați necăsătoriți» e analitic” este adevărat. Și asta arată că „burlac” și „bărbat necăsătorit” sunt sinonime în sensul cerut.

Quine respinge această demonstrație, etichetând-o drept un „hocus-pocus”⁴⁶⁸, pe motiv că discuția despre „necesitate” presupune deja o noțiune de analiticitate și că, în orice caz, modalitatea este, după părerea sa, profund suspectă. El respinge și încercarea lui Carnap de a arata că, deși noțiunea de analiticitate este prea vagă în limbajul obișnuit, se poate construi un limbaj artificial precis, ale cărui reguli semantice precizează care propoziții sunt analitice, acestea fiind cele adevărate în respectivul limbaj *numai* în virtutea acelor reguli. Această noțiune nu este, evident, o noțiune de analiticitate, ci doar de „analiticitate în limbajul construit” și, prin urmare, nu face față provocării lui Quine.

Dacă nu există nicio deosebire între enunțurile analitice și cele sintetice fiindcă noțiunea celor dintâi este incoerentă, rezultă că toate enunțurile sunt sintetice — chiar și cele ale logicii și matematicii. Quine acceptă această concluzie. El are o metaforă pentru a o explica: ideea unei țesături — „țesătura opiniilor” — ale cărei margini exterioare, și doar acele margini exterioare, se află în contact direct cu lumea prin stimulările senzoriale cauzate de

aceasta și, prin urmare, enunțurile noastre pot fi revizuite în lumina acelei experiențe. Dar, cu cât pătrundem mai adânc în rețea, cu atât efectul acelor stimuli este mai mic, astfel ca în centrul rețelei enunțurile logicii și matematicii par să rămână neschimbate, ca și cum ar fi de nerevizuit. Însă, dacă rețeaua ar fi atinsă de un stimul suficient de puternic, undele de șoc ar putea pătrunde la fel de departe ca enunțurile logicii.

Această viziune este o formă de „holism“, ideea că țesătura opiniilor rămâne unită ca un întreg integrat și se susține ca un întreg. Ea contestă cealaltă „dogmă“ pe care Quine a identificat-o în empirism, „reducționismul“, teza conform căreia enunțurile individuale din teoriile științifice sunt susținute sau infirmate de observații particulare relevante pentru ele. Holismul lui Quine se opune acestei teze, susținând că „enunțurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienței sensibile nu în mod individual, ci numai ca o unitate corporativă⁴⁶⁹... enunțurile științifice nu sunt vulnerabile în mod separat la observații adverse, pentru că doar împreună, ca o teorie, ele sugerează consecințele lor observabile“.

Este o consecință a scepticismului lui Quine cu privire la semnificații faptul că nu se poate spune că „semnificația unei propoziții este judecata pe care o exprimă“, ceea ce pare un lucru firesc pentru unii. În particular, când traducem dintr-o limbă în alta și catalogăm propoziții din diferite limbi ca „însemnând același lucru“, ceea ce intenționăm să spunem este că propozițiile exprimă aceeași judecată — noi spunem că „același lucru este spus“ prin „Zăpada e albă“ și „La neige est blanche“. Dar, afirmă Quine, gândește-te la dificultățile traducerii dintr-o altă limbă, dacă nu ai la îndemână decât dovezile empirice ale comportamentului și mediului vorbitorilor nativi. Manualul de traducere pe care îl construiești pe această bază va fi subdeterminat de dovezile pe care le aduni — dacă vorbitorii nativi spun „gavagai“ de fiecare dată când văd un iepure și arată cu degetul spre el, pe baza dovezilor nu îți poate fi clar dacă ei înțeleg prin asta „iepure“ sau „tocana preferată“, sau „animalul care aduce ghinion“. (Întrucât acest exemplu se concentrează asupra unui singur cuvânt a cărui referință nu poate fi fixată cu precizie în limba traducătorului, Quine descrie asta ca „inscrutabilitatea referinței“.) Și consideră că traducerea propozițiilor teoretice din limba vorbitorilor nativi nu va fi doar subdeterminată, ci *indeterminată*, prin aceea că ele vor fi întotdeauna la fel de satisfăcător traduse prin două sau mai multe propoziții în propria limbă a unui traducător. „Ceea ce dovedește indeterminarea traducerii“, spune Quine, „este că noțiunea de judecăți ca semnificații ale propoziției nu se poate susține.“

În *Word and Object* [„Cuvânt și obiect“] (1960), Quine și-a expus poziția alternativă, numită „behaviorism lingvistic“, afirmând că sarcina traducătorului arată că ceea ce înțelegem prin „înțelesul“ unei propoziții este clasa tuturor stimulărilor senzoriale care determină acordul unui vorbitor față de propoziție. Așadar, semnificație înseamnă „stimul de semnificație“. Realizezi o traducere (deși una indeterminată) atunci când acordurile tale și cele ale vorbitorului nativ se potrivesc în aceleași condiții de stimulare. Acest lucru este valabil pentru semnificație, în general.

Din această trecere în revistă a perspectivei filosofice a lui Quine se poate observa că ea este sistematică și guvernată în întregime de angajamentele fundamentale menționate — naturalismul și ideea că doar extensionalitatea oferă claritate și precizie în determinare, ambele pierzându-se atunci când sunt invocate conceptele intensionale de semnificație și modalitățile. Este o perspectivă filosofică în armonie cu o epocă științifică al cărei debut, în termeni filosofici, se află în progresele înregistrate în domeniul logicii, care au generat instrumente noi pentru explorarea limbajului, gândirii și cunoașterii.

Dar toate tezele majore ale lui Quine au fost, la rândul lor, contestate — ceea ce era de așteptat, de altfel, având în vedere felul în care stau lucrurile în arena animată și creativă care este filosofia. Unele dintre aceste reacții sunt analizate în paginile ulterioare. Un exemplu ar fi că, în ciuda osulității lui Quine față de ele, conceptele modale („în mod necesar“ și „posibil“) au căpatat o mare respectabilitate prin furnizarea de către Saul Kripke a unei semantici pentru logica modală cuantificată, utilizând noțiunile de „lumi posibile“, definind „în mod necesar“ ca „adevărat în toate lumile posibile“ și „posibil“ ca „adevărat în cel puțin o lume posibilă“. Dar despre asta, mai multe, mai târziu.

POPPER (1902 -1994)

Karl Popper a fost un alt critic al pozitivismului logic, el participând la întâlnirile Cercului de la Viena în calitate de vizitator. Reacția sa la punctele de vedere exprimate acolo a avut drept consecință o contribuție majoră la filosofia științei. El a scris de asemenea despre politică, făcând furori cu controversata sa lucrare în două volume *Societatea deschisă și dușmanii ei*, în care i-a etichetat pe Platon, Hegel și Marx drept „istoriciști” devotați ideii că istoria este guvernată de legi inexorabile îndreptate spre atingerea unui scop utopic. Cartea atacă totalitarismul și apără ideea de democrație liberală. Scrisă în timpul celui de al Doilea Război Mondial, cu nazismul și stalinismul ca modele vii ale sistemelor politice cărora Popper li se opunea, cartea și-a găsit atât suporteri, cât și adversari, așa cum se întâmplă cu majoritatea discuțiilor politice. Criticii au fost de părere că lucrarea îi prezenta într-o lumină falsă pe Platon și Hegel și că era „partizană” liberalismului — acesta din urmă fiind un fapt pe care nu l-ar fi negat.

Popper s-a născut la Viena, pe atunci capitala Imperiului Austro-Ungar, din părinți evrei convertiți la protestantismul luteran cu puțin înainte de nașterea lui și, drept urmare, a fost botezat. Tatăl său era un avocat bogat, colecționar de cărți, posesor al unei biblioteci imense, de care Popper a profitat. A părăsit școala la vârsta de 16 ani și a urmat cursuri de științe și filosofie, deschise pentru publicul larg, la Universitatea din Viena. A devenit marxist, s-a înscris în Partidul Social Democrat Austriac și, la un moment dat, a lucrat pentru Partidul Comunist la Viena. Câțiva dintre colegii săi de partid au fost împușcați de poliție în timpul revoltelor din vara anului 1919, care au făcut parte din valul de acțiuni revoluționare ce cuprinsese Europa după sfârșitul Primului Război Mondial. Popper începuse deja să fie sceptic cu privire la ceea ce ajunsese să descrie drept „pseudo-știință” materialismului istoric marxist, pe care membrii de partid trebuiau să-l ia drept evanghelie și, în cele din urmă, s-a convertit la o formă de liberalism social.

Desăvârșirea educației lui, ca și cea a concetățeanului său vienez Ludwig Wittgenstein, a urmat un drum sinuos. Popper a lucrat o vreme ca muncitor și ebenist, apoi s-a pregătit pentru cariera de învățător, lucrând cu copii dezavantajați, la un centru de zi, în timp ce-și continua studiile la Institutul Pedagogic din Viena. După ce și-a luat doctoratul în psihologia educației, a devenit profesor de fizică și matematică la liceu, serile petrecându-și-le scriind prima sa carte, *Logica cercetării* (1934). Amenințarea iminentă a fascismului și faptul că decizia de convertire la luteranism a familiei sale nu reprezenta o protecție sigură împotriva antisemitismului periculos al vremii l-au convins pe Popper să părăsească Europa. Datorită valorii recunoscute a cărții sale, a obținut un post la Universitatea Dunedin din Noua Zeelandă. După război a ocupat un post la London School of Economics și a predat acolo până la pensionare.

Filosofia pare să aibă un efect de conservare asupra unora; la fel ca Russell și Quine, Popper a trăit peste 90 de ani. A fost foarte onorat, primind numeroase medalii și premii internaționale, în Marea Britanie fiind distins cu titlul de cavaler și Membru al Societății Regale. Ideile sale filosofice au generat multe dezbateri, reprezentând poate cel mai important stimul pentru interesul față de filosofia științei în a doua jumătate a secolului XX.

Verificaționismul pozitiviștilor a fost cel care a declanșat dezvoltarea opiniilor lui Popper. Din perspectivă verificaționistă, ipotezele științifice sunt confirmate prin observație și infirmate prin absența observațiilor confirmatoare. De exemplu: emiți ipoteza că lucrurile stau în cutare și cutare fel și o testezi, concepând un experiment pentru a vedea dacă vor fi observate rezultatele prezise de ipoteză. Dacă acele observații sunt realizate, ele confirmă așa presupui tu ipoteza. Lucru care pare plauzibil. Însă Popper a arătat că aceasta este în realitate o eroare logică, și anume, „eroarea afirmării consecventului”. Prima premisă în acest raționament este „dacă p atunci q”: „p” este *antecedentul*, „q” este *consecventul*. A doua premisă este „q”, adică o afirmație a consecventului, spunând că a apărut o observație a rezultatului prezis. Din conjuncția celor două premise „dacă p atunci q” și „q” se presupune că decurge „p”, asta înseamnă, cu alte cuvinte, că ipoteza „p” a fost confirmată:

$[(p \rightarrow q) \ \& \ q]$ prin urmare p .

Ca să vedem că aceasta nu este o formă validă logic a argumentului trebuie doar să substituim propoziții în pozițiile „ p ” și „ q ”, în care „ p ” nu rezultă din „dacă p atunci q și q ”, astfel: „(p) Dacă plouă, atunci (q) străzile sunt ude”; „(q) Străzile *sunt* ude, prin urmare (p) plouă”. Evident, faptul că străzile sunt ude este compatibil cu *nu* plouă — de exemplu, a fost o inundație sau s-a spart o țeavă de apă, sau a plouat mai devreme, dar acum nu mai plouă; astfel, concluzia că „plouă” nu este confirmată de faptul că străzile sunt ude. Rezultă de aici că, dacă „ q ” este observat în orice experiment, este totuși posibil ca „ p ” să nu fie adevărat, orice număr de observații aparent confirmatoare sunt în concordanță cu falsitatea lui „ p ”.

În schimb, ar trebui să înțelegem, argumenta Popper, că o rudă validă a „erorii afirmării consecventului” este maniera corectă de a descrie problemele. Asta înseamnă că, dacă o ipoteză prezice anumite rezultate și un experiment nu produce aceste rezultate, atunci ipoteza a fost *falsificată*: „dacă p atunci q , dar dacă nu q , prin urmare, nu p ”. Aceasta este o formă de argument validă logic (ea este cunoscută sub numele de *modus tollens*) și subscrie alternativa lui Popper la verifiționism, și anume, *falsificaționismul*. Ideea guvernantă este că, în timp ce orice număr de observații aparent confirmatoare se află în concordanță cu falsitatea lui „ p ”, fără ca noi să știm asta, o observație *infirmatoare* este suficientă pentru a falsifica „ p ” complet. În viziunea lui Popper, semnul unei adevărate teorii științifice este că ea va afirma ceea ce o va infirma. Dacă o teorie este compatibilă cu orice — dacă nimic nu poate să o falsifice —, ea este vidă: „o teorie care explică totul nu explică nimic”.⁴⁷⁰

Afirmând că știința procedează prin tehnica deductivă de a căuta să falsifice ipoteze, arătând astfel că imaginea tradițională a științei ca inductivă este incorectă, Popper sugera că ar trebui să construim știința ca pe o suită de „conjecturi și infirmări” (această frază constituie titlul uneia dintre cărțile sale). Avem o problemă și încercăm să o rezolvăm conjecturând care ar putea fi soluția. Testăm conjectura; un rezultat negativ o respinge, un rezultat pozitiv „coroborează”, dar nu o confirmă; ea ar putea fi încă respinsă de dovezi suplimentare.

Falsificabilitatea oferă criteriul de demarcație între știință și nonștiință.⁴⁷¹ Este important, spune Popper, să distingem *logica* descoperirii științifice de *psihologia* descoperirii științifice. Toate felurile de mesaje și indicii ar putea sugera conjecturi — ca de pildă celebrul vis al chimistului August Kekulé despre un șarpe ce-și înghite coada, care i-a dat ideea că molecula de benzen este un șir de șase atomi de carbon, fiecare având atașat un atom de hidrogen. Dar sursa de inspirație psihologică, accidentală nu joacă niciun rol în testarea riguroasă a ipotezelor.

Ar fi natural să credem că, cu cât o ipoteză pare mai probabilă, cu atât suntem mai îndreptățiți să o acceptăm, dacă este în competiție cu una aparent mai puțin probabilă. Însă Popper a susținut că ipotezele improbabile sunt preferabile din punct de vedere științific, pe temeiul că există o relație inversă între probabilitatea unei ipoteze și conținutul ei informațional: cu cât conține mai multe informații, cu atât felurile în care ar putea fi greșită sunt mai numeroase; și, prin urmare, este cu cât mai valoroasă pentru știință, dacă rezistă eforturilor de a o falsifica. Pentru că o teorie științifică nu poate fi dovedită în mod concludent ca adevărată, Popper a invocat ideea de „verosimilitudine” sau „asemănarea cu adevărul” pentru a caracteriza teoriile științifice bune — „teorii științifice bune” fiind cele care rezistă eforturilor stringente de a le respinge.

Printre răspunsurile critice la ideile lui Popper, cel mai important are în vedere teoria falsificării. O mișcare standard împotriva ideii sale este a afirma că ea nu evită acuzația de a fi întemeiată inductiv, fiindcă a spune că un rezultat negativ într-un experiment falsifică conjectura pe care o testează înseamnă a spune că rezultatele negative vor apărea în orice testare experimentală viitoare a conjecturii. Dar Popper are un răspuns la această obiecție, după cum urmează: „concepția mea se sprijină pe o *asimetrie* între verificabilitate și falsificabilitate, care decurge din forma logică a enunțurilor generale; acestea nu pot fi derivate din enunțuri singulare, dar pot fi contrazise de către ele”.⁴⁷²

Mai generală este problema că falsificarea nu se poate considera utilă pentru dovedirea falsității unei ipoteze mai mult decât se poate considera că un rezultat pozitiv al unui

experiment îl confirmă. Imre Lakatos (1922-1974), colegul lui Popper de la London School of Economics, susținea că teoriile științifice sunt falsificate nu prin rezultate negative, nici măcar în „teste critice“, ci de eventualul eșec general al programelor de cercetare din care fac parte, un asemenea eșec devenind manifest când programul de cercetare nu mai este adecvat diverselor fenomene de care se ocupă. Să ne gândim la exemplul pe care Popper însuși îl cita cu plăcere: descoperirea planetei Neptun. Astronomii erau contrariați de natura anormală a orbitei lui Uranus, iar doi dintre ei (John Adams și Urbain Le Verrier, independent unul de altul), pe baza principiilor newtoniene, au lansat ipoteza că anomalia putea fi pusă pe seama efectelor gravitaționale exercitate de o a opta — așadar, nedetectată — planetă. Calculele lui Le Verrier i au permis astronomului Johann Galle de la Observatorul din Berlin să vadă planeta Neptun exact în locul prezis de legile lui Newton. Popper considera asta un exemplu solid de coroborare; Lakatos a întrebat: Ce s-ar fi întâmplat dacă nicio planetă nu ar fi fost observată în locul prezis? Ar fi fost teoria lui Newton falsificată drept urmare? Dat fiind că ar putea exista numeroase motive pentru care o asemenea observație nu ar putea fi făcută, răspunsul este, evident, nu. O teorie științifică majoră formată din multe elemente mobile nu va fi respinsă de o contra-observație unică, ci doar printr-o eventuală pierdere a puterii explicative și predictive, pe măsură ce eșecurile observaționale și experimentale se acumulează.

O astfel de viziune este comparabilă cu holismul lui Quine și cu ideea că teoriile științifice sunt acceptate sau respinse ca întreg, nu pe bucăți. Thomas Kuhn (1922-1996) a dat expresie acestei viziuni în lucrarea sa *Structura revoluțiilor științifice*, care se bazează pe ideea că oamenii de știință lucrează într-o paradigmă, un cadru teoretic ce constituie pentru ei „știința normală“, atâta vreme cât acesta este acceptat; dar că întregul cadru ar putea ajunge să fie înlocuit de unul nou și diferit — apărând astfel o „schimbare de paradigmă“ —, atunci când sunt descoperite anomalii. Kuhn citează exemple istorice de schimbări de paradigmă, de pildă schimbarea de la concepția ptolemeică asupra universului la cea copernicană.

Concepția lui Kuhn se opune ideii de știință ca proiect cumulativ, descoperirile fiind făcute pe măsură ce sunt rafinate sau ajustate teorii mai vechi, sunt create tehnici și instrumente noi și pe măsură ce corpul cunoașterii globale se dezvoltă. În schimb, el spune că teoriile și conceptele unei paradigme anterioare sunt diferite în conținut — chiar dacă sunt folosite aceleași cuvinte — de cele dintr-o paradigmă ulterioară; înseși semnificațiile expresiilor se schimbă. Acest aspect al viziunii sale a fost subliniat de Paul Feyerabend (1924-1994), implicând un relativism puternic, în care nu exista nicio modalitate de a compara paradigme concurente sau a alege una dintre ele — de exemplu, un dans sioux al ploii sau însămânțarea norilor cu iodură de argint pentru a grăbi căderea ploii. Feyerabend a descris diferite paradigme drept „incomensurabile“ și a argumentat nu doar că este imposibil să arbitrezi între procedurile sioux și cele chimice de a aduce ploaia, ci și că până și cuvinte precum „temperatură“ și „masă“ au semnificații diferite în paradigme diferite.

Lakatos a încercat să armonizeze concepțiile lui Kuhn și Popper, afirmând că „paradigma“ celui dintâi ar putea fi reformulată ca „program de cercetare“ și că falsificările cumulative ale elementelor în „centura de protecție“ a ipotezelor auxiliare ale unui program de cercetare ar face ca ea să fie abandonată atunci când setul de angajamente fundamentale ale teoriei nu mai pot fi apărate. Un merit al propunerii lui Lakatos este acela că, respingând schimbările și mutațiile abrupte ale modelului lui Kuhn, ea se situează mai aproape de natura aparent cumulativă și evolutivă a sporirii cunoștințelor științifice. În același timp, ea trebuie să abordeze genul de întrebare pe care a ridicat-o Feyerabend: „electron“ are aceeași însemnătate pentru descoperitorul său, J.J. Thompson, precum noțiunea folosită în teoria cuantică? Nu; în schimb s-ar putea spune că există continuitate, pentru că teoria cuantică a dezvoltat o înțelegere mai profundă și mai precisă a conceptului de electron decât o putea face Thompson.

WITTGENSTEIN: FILOSOFIA TÂRZIE

Ulterior întoarcerii sale la Cambridge în 1929, după ce cu câțiva ani înainte fusese convins de Moritz Schlick și Friedrich Waismann — membri ai Cercului de la Viena — că nu

rezolvase toate problemele filosofiei, așa cum pretindea că făcuse în *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein a scris foarte mult. A candidat pentru o bursa de cercetare la Trinity College și, în sprijinul candidaturii sale, a înaintat un manuscris pe care, evident, intenționa să-l transforme într-o carte; acesta, împreună cu alte câteva scrieri pe care Wittgenstein le-a compus în cursul următoarelor două decenii, a fost discutat cu reprezentanții Cambridge University Press, însă el nu a fost niciodată îndeajuns de mulțumit încât să-l publice.

Cu toate acestea, concepțiile sale au devenit cunoscute în cercurile filosofice, parțial sub formă de zvonuri, parțial prin discuții cu colegi și vizitatori și parțial prin circulația manuscriselor, în special a Caietului albastru și a Caietului brun, ambele conținând notițe luate în timpul prelegerilor ținute de Wittgenstein la Cambridge, în anii 1933-1934, respectiv, 1934-1935. Caietele au fost mai târziu publicate împreună sub numele *Studii preliminare pentru cercetările filosofice*, făcând aluzie la una dintre principalele opere din această perioadă, apărută după moartea lui Wittgenstein: *Cercetări filosofice* (1953).

Wittgenstein își începe *Cercetările filosofice* spunând că volumul trebuie citit împreună cu *Tractatus*, astfel încât să poată fi făcută o comparație între ele, transmițând astfel că acest lucru va ilustra aspectele în care ideile expuse în lucrarea precedentă sunt greșite.⁴⁷³ Într-o anumită privință importantă, există continuitate între filosofia sa timpurie și cea târzie: în ambele faze apare afirmația conform căreia problemele filosofice se ivesc din cauză că înțelegem greșit felul în care funcționează limbajul. Ceea ce s-a schimbat, așadar, a fost concepția sa despre felul în care funcționează limbajul.

Tractatus afirmase că limbajul are o logică subiacentă unică, care poate fi explicată cu ajutorul analizei ce relevă structura, expunând relația de „reprezentare” dintre propozițiile limbajului și lume. Această relație se sprijină pe legătura denotativă între „nume” și „obiecte”, ce stă la baza celor două structuri paralele. În *Cercetări filosofice*, ideea centrală este că limbajul, în loc să aibă o singură esență fundamentală, este o vastă colecție de practici diferite — Wittgenstein le numește „jocuri de limbaj” —, în interiorul fiecăreia, semnificația expresiilor constând în utilizările care li se dau în contextul („forma de viață”) care reprezintă cadrul jocului de limbaj.

Asta marchează o altă diferență între abordarea din *Tractatus* și viziunea târzie a lui Wittgenstein. În *Tractatus*, el încercase o descriere sistematică austeră; acum afirmă că aceasta este modalitatea greșită de a proceda. În loc să inventăm teorii pentru a rezolva probleme filosofice, ar trebui să vedem sarcina noastră ca pe una „terapeutică”, de a „dizolva” acele probleme, arătând că ele apar din folosirea greșită a limbajului. Metafora terapiei este folosită la modul cel mai serios: „Filosoful tratează o întrebare; ca pe o boală”.⁴⁷⁴ El variază metafora: „Care este țelul tău în filosofie? Să-i arăți muștei ieșirea din sticla cu muște”.⁴⁷⁵

O sursă principală de neînțelegere apare atunci când scoatem o expresie dintr-un context de utilizare și o aplicăm în altul, unde nu-și are locul. Dacă ne uităm la utilizarea corectă a expresiilor, vom rezista tentației — „impulsului” — de a le folosi în mod greșit. Începem — așa cum făcuse implicit *Tractatus*-ul — acceptând explicația seducătoare conform căreia învățăm numele obiectelor, asociindu-le cu obiecte. Wittgenstein îl citează pe Sfântul Augustin, care descrie felul cum bătrânii arătau cu degetul spre lucruri și le rosteau numele pentru a-l învăța să vorbească. Pe baza acestui model, spune Wittgenstein, ne angajăm să credem că „fiecare cuvânt are o semnificație. Această semnificație este corelată cu cuvântul. Ea este obiectul pe care stă cuvântul”⁴⁷⁶ și continuăm să presupunem că propozițiile sunt combinații de nume. Aceasta este perspectiva *Tractatus*-ului. Ea ne determină să căutăm esența limbajului, ca pe ceva ascuns: „forma logică” ce stă la baza discursului.

În realitate însă, modul în care funcționează limbajul, afirmă el acum, se află la vedere.⁴⁷⁷ Imediat ce ne uităm acolo unde trebuie, vedem că limbajul nu este *un singur lucru uniform*, ci o mulțime de activități diferite. Noi descriem, raportăm, informăm, afirmăm, negăm, speculăm, dăm ordine, punem întrebări, spunem povești, facem glume, cântăm, salutăm, înjurăm, ne rugăm, ne lăsăm în voia amintirilor, jucăm teatru, mulțumim, avertizăm, ne plângem și multe altele. Fiecare dintre aceste activități este un joc de limbaj, „termenul «joc de limbaj»: „expresia «joc de limbaj» trebuie să evidențieze aici că *vorbirea* limbajului este o

parte a unei activități sau a unei forme de viață”.⁴⁷⁸ Aluzia la jocuri nu presupune o notă de neseriozitate; Wittgenstein profită de faptul că nu există niciun lucru care este comun tuturor jocurilor, nicio esență unică sau proprietate definitorie care face tot ce este un joc să fie un joc și deosebește astfel toate jocurile de nonjocuri.

Sa luăm în considerare... procesele pe care le numesc „jocuri”. Am în vedere jocuri jucate pe tabla, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri sportive ș.a.m.d. Ce le este comun tuturor acestora? Nu spune: „Trebuie” ca ceva să le fie comun tuturor, căci altfel ele nu ar fi numite „jocuri” ci *vezi* dacă există ceva comun tuturor. Căci, dacă le privești, nu vei vedea ceva comun *tuturor*, dar vei vedea asemănări, înrudiri un șir întreg de asemenea lucruri. Nu pot să caracterizez mai bine aceste asemănări decât prin expresia „asemănări de familie”; căci în același fel se suprapun și se încrucișează diferitele asemănări care există între membrii unei familii: statura, trăsături ale feței, culoarea ochilor, mers, temperament etc. — Iar eu voi spune: „jocurile” formează o familie.⁴⁷⁹

În aceste jocuri, expresiile au întrebuințări, funcții, scopuri, puteri, roluri, utilizare — Wittgenstein folosește toate aceste cuvinte pentru a vorbi despre ceea ce se face cu ele —, iar ideea generală este că semnificația expresiilor constă în rolurile pe care le ocupă în jocurile de limbaj cărora le aparțin. Aceasta este uneori descrisă ca o „teorie a înțeleșului ca folosire”, ceea ce înseamnă o suprasimplificare a ei, dar nu este incorectă, cu condiția să ne amintim insistența lui Wittgenstein asupra faptului că „cunoașterea semnificației” unei expresii nu este o stare mentală internă de „înțelegere”, ci o *tehnică*: a cunoaște semnificația unei expresii „înseamnă a stăpâni o tehnică” în umarea regulilor de utilizare a ei;⁴⁸⁰ și a regulilor de utilizare nu doar pentru acea expresie particulară, ci pentru întreg limbajul ca atare: a fi un vorbitor înseamnă, holistic, a fi un vorbitor al unei limbi în întreg ansamblul ei.

Wittgenstein insistă că regulile urmate în „urmarea unei reguli” nu trebuie înțelese ca alcătuind o structură ce determină în mod coercitiv în avans ceea ce trebuie să producă aplicarea lor corectă, așa cum o fac, de exemplu, în aritmetică, regulile de înmulțire. Ceea ce face o regulă să fie o regulă în limbaj este folosirea ei colectivă de către vorbitorii unei limbi. Așa că, deși regulile ghidează și oferă o măsură a corectitudinii pentru fiecare utilizator individual al limbii, ele nu sunt precum șinele de cale ferată imuabile, ci sunt chiar un produs al formelor de viață care folosesc limbajul. Ele înregistrează obiceiuri sau practici; sunt precum indicatoarele care te ghidează pe o cărare. Ce justifică sau oferă temeiuri pentru ele? Afirmă chiar ele: „Întemeierea... ajunge la un sfârșit... sfârșitul... este acțiunea noastră, care stă la baza jocului de limbaj”.⁴⁸¹

Dobândim abilitatea de a urmări utilizarea expresiilor prin pregătirea ca membri ai comunității noastre lingvistice. Pregătirea apare sub „forma de viață” împărtășită deopotrivă de profesori și elevi. Forma comună de viață este cadrul de referință și terenul de practică a vorbirii limbii. Un corolar al acestei observații e reprezentat de faptul că limbajul este *esențialmente public*; nu poate exista un limbaj cunoscut și utilizat doar de un singur vorbitor. Poate exista un limbaj privat *contingent*, precum codul pe care l-a inventat Samuel Pepys pentru a ține secret ceea ce și-a notat în jurnal, dar un cod de felul acesta nu este decât un limbaj public deghizat. În primul rând, „un limbaj privat logic” nu ar putea fi învățat, și, în orice caz, dacă a fi capabil să vorbești o limbă înseamnă să stăpânești o tehnică de urmare a regulii, atunci trebuie să existe o distincție între a urma o regulă și doar a te gândi că cineva o face, iar verificarea utilizării se poate face numai de către alții din comunitatea lingvistică respectivă.

Un corolar al acestui argument, în *Cercetări filosofice*, este ideea că examinarea limbajului, pentru a ne feri de interpretările greșite în filosofie, „lasă totul așa cum este”; cu alte cuvinte, nu schimbă nimic în privința modului în care vedem lumea sau pe noi înșine — poate doar, desigur, să ne elibereze de tentația de a ne angaja în filosofie și apoi să descoperim ca, asemenea unor muște, suntem prinși în borcanul-capcană.

S-ar putea ca nu asta să fi fost, totuși, perspectiva finală a lui Wittgenstein asupra rolului filosofiei. Notele la care lucra la sfârșitul vieții sale au fost editate de Elizabeth Anscombe într-

un volum intitulat *Despre certitudine*. Acesta este schița unui argument care ne spune că trebuie să avem o serie de credințe îndubitabile pentru a fi capabili să facem ceva. El pornește de la raționamentul lui Moore „Aici este o mână” și expune ideea ca discursurile depind de existența anumitor propoziții care sunt dincolo de îndoială, ele servesc ca „balamalele”⁴⁸² pe care se rotește discursul sau (pentru a varia metafora) ele sunt albia râului și malurile între care curge șuvoiul discursului.⁴⁸³ La fel ca malurile unui râu, ele pot fi erodate în timp, dar asta trebuie să se întâmple îndeajuns de încet, pentru ca semnificația publică a expresiilor în discurs să rămână relativ stabilă, astfel încât scopurile comunicării să poată fi îndeplinite.

Interesant în *Despre certitudine* este faptul că luarea reprezintă un exercițiu de epistemologie standard, o discuție asupra unei probleme filosofice centrale și tradiționale: cum să faci față unei provocări sceptice cu privire la posibilitatea cunoașterii. Nu este tratată ca o pseudo-problemă care va dispărea de la sine dacă suntem atenți la formele de suprafață obișnuite ale limbajului. Poate că Wittgenstein trecuse în acel moment dincolo de ceea ce îi inspirase pe alții până atunci să susțină, imitându-i abordarea: ideea puțin probabilă că, în sine, atenția acordată limbajului comun va rezolva problemele filosofiei.

După cum am menționat mai devreme, Wittgenstein a atras urmași zeloși și admirativi. Discipolii săi au fost predispuși să creadă că filosofia post-wittgensteiniană putea consta doar în citirea, acceptarea și expunerea ideilor lui Wittgenstein. Departele de a fi un lucru sănătos, aceasta a dus la îngustarea concentrării asupra preocupărilor filosofiei, evitând examinarea critică și dezacordul fructuos care apare când filosofi încearcă să gândească singuri. Nevoia de discipoli este un fenomen obișnuit și departe de a fi mereu unul constructiv. Cu toate acestea, la aproximativ două decenii după moartea lui Wittgenstein, a apărut o evaluare mai chibzuită a locului său în istoria filosofiei, iar cele mai valoroase aspecte ale gândirii lui sunt acum mai bine înțelese.

FILOSOFIA LIMBAJULUI COMUN

Nu a existat niciodată o școală sau o mișcare a „filosofiei limbajului comun” ca atare; termenul este o convenție pentru identificarea vagă a unui grup de filosofi ale căror puncte de vedere individuale despre cea mai bună metodă de a face filosofie aveau multe în comun, fiind determinate de ceea ce învățaseră din contextul general al demersului filosofic în prima jumătate a secolului XX și cu care erau de acord sau nu, context ce fusese conturat îndeosebi de Russell, pozitivistii logici și Wittgenstein. Așa cum Cambridge fusese epicentrul filosofiei în primele decenii ale secolului, iar Viena, în perioada interbelică, Oxfordul și-a asumat acest rol în sfertul de secol de după 1945. În acel loc și în acea perioadă, figurile influente ale lui Gilbert Ryle, John Austin, Richard Hare și Peter Strawson (deși acestuia din urmă nu-i plăcea eticheta de „filosof al limbajului comun”) s-au numărat printre personalitățile proeminente ale acestui oraș universitar mustind de talent filosofic, și unde, tocmai din această cauză, veniseră la studii mulți dintre cei care aveau să devină mai târziu repere ale filosofiei în America, Australia și nu numai. Timp de câteva decenii după 1945, Oxfordul a fost, din punct de vedere filosofic, ceea ce fusese Parisul pentru savanții timpurilor medievale.

Cei care merită să fie incluși sub umbrela „filosofiei limbajului comun” împărtășesc în mare măsură următoarele atitudini cu privire la ce este și face filosofia: sunt de acord cu faptul că nu este o știință; abordează problemele nu prin observație și experiment, ci prin clarificare atentă a conceptelor și urmărind legăturile dintre ele. Spre deosebire de predecesori, deși nu mai nutresc speranța că logica formală ar putea servi ca un limbaj perfect în care să se exprime și, prin aceasta, să se rezolve probleme filosofice, împărtășesc scepticismul acestora față de metafizică, văzută ca proiectul de construcție al marilor teorii despre natura realității. Totodată, ei socotesc că o modalitate bună de a începe o investigație a conceptelor și interacțiunilor lor este examinarea limbajului — nu doar de dragul lui, cum au pretins mereu criticii, ci ca un bun și, probabil, necesar punct de plecare.

Ca evoluție a filosofiei analitice, această viziune standard reprezintă o distanțare de importanța excesivă acordată logicii de către filosofi analitici precedenți și, corelativ, de ideea

că filosofia ar deveni ea însăși o parte a științei. Concentrarea asupra logicii reprezenta ambiția de a crea un „limbaj ideal” în sensul de *characteristica universalis* a lui Leibniz, de „limbaj perfect logic” al lui Russell sau de calcul formal la Carnap, pentru „construcția logică a lumii”. Formularea unui limbaj ideal avea scopul de a evita pericolul naturii înșelătoare a limbajului comun, cu reprezentările sale greșite privind modul în care concepem lumea. În „filosofia limbajului comun”, ideea mai modestă era că acest scop poate fi atins nu prin transpunerea într-un idiom formal — care, la urma urmei, se dovedise a fi impracticabil —, ci abordând reprezentările greșite în cadrul limbajului. Însă nu a ajuns chiar să coincidă cu perspectiva filosofiei târzii a lui Wittgenstein, potrivit căreia *toate* problemele filosofice dispar prin observarea utilizărilor zilnice obișnuite ale limbajului. În cazul cel mai bun, ideea era ca unele probleme ar dispărea în felul acesta, în timp ce altele ar deveni mai ușor de gestionat, dacă s-ar acorda atenție sporită distincțiilor și nuanțelor în utilizare și — dacă sau unde acest lucru e diferit — la nivel de semnificație.

Datorită acestui al doilea punct și originii sale în ambiția sporită de înregimentare logică a limbajului pentru analiză formală, filosofia analitică în secolul XX este adesea descrisă ca făcând o „turnură lingvistică”. Și, după cum ne arată diferitele abordări, acest lucru este adevărat. Examinarea limbajului și a modului în care este folosit reprezintă accesul nostru la examinarea modului în care gândim, iar gândirea noastră dezvăluie ceea ce considerăm a fi lumea și de ce o concepem în felul acesta. În practică, așadar, am putea spune că o examinare a limbajului nostru este o examinare a lumii noastre — a lumii *noastre*, realitatea fenomenală în care trăim și despre care vorbim, lăsând în seama unui proiect ulterior și diferit (știința) să formuleze modalități de gândire despre ce este lumea (ca să zicem așa) din punct de vedere noumenal: structura și proprietățile realității din spatele și dincolo de experiența cotidiană.

În afară de Wittgenstein, cele două figuri paradigmatică de „filosofi ai limbajului comun” sunt Gilbert Ryle și John Austin. Diferențele dintre ei, atât ca stil, cât și ca interese, ilustrează spectrul larg a ceea ce poate intra sub eticheta de „filosofia limbajului comun”.

Cu excepția serviciului militar efectuat în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Gilbert Ryle (1900–1976) și-a petrecut întreaga carieră la Oxford, unde a devenit decan al comunității filosofice, un formator de elite, ale cărui opinii despre indivizi puteau, fără multe alte formalități, să le creeze acestora cariere academice. Influența lui în acest domeniu a fost resimțită până și în Australia. A fost un coleg jovial, celibatar convins și, asemenea contemporanilor și protejaților săi mai tineri A.J. Ayer și P.E. Strawson, ca scriitor de filosofie a fost un stilist, cultivând o eleganță sobră și minimalistă în exprimare, care, în opinia unora dintre filosofi care s-au format ulterior la Oxford, s-a transformat în ceea ce criticii reclamă, cu oarecare justificare, că este un manierism involutiv și sofisticat, practic incomprehensibil, prezentat drept subtilitate.⁴⁸⁴

Ryle vedea filosofia ca pe o formă de geografie conceptuală. La începutul celei mai influente cărți ale sale, *The Concept of Mind* (1949), el spune: „Această carte oferă ceea ce, cu rezerve, poate fi descris ca o teorie a minții. Însă ea nu dă informații noi despre minți. Posedăm o bogăție de informații despre minți, informații care nici nu provin din argumentele filosofilor, nici nu sunt afectate de ele. Argumentele filosofice care constituie această carte nu sunt destinate să sporească ceea ce știm despre minți, ci să rectifice logica geografiei cunoașterii pe care deja o posedăm”. Cu toții folosim cu mare ușurință concepte mentale, pentru a ne ajuta să ne înțelegem și să relaționăm cu alții în tranzacțiile de zi cu zi ale vieții, dar una este să știi cum să aplici aceste concepte și alta să înțelegi conexiunile lor unele cu altele și cu concepte nonmentale. „Mulți oameni pot vorbi rațional în concepte, dar nu pot vorbi rațional despre ele”, remarcă Ryle; „ei știu drumul către propria lor parohie, dar nu pot face sau citi o hartă a lui.”

Metafora cartografică trebuie luată în serios. „A determina geografia logică a conceptelor înseamnă a dezvălui logica propozițiilor în care ele sunt folosite, adică a arăta cu care alte propoziții sunt compatibile și incompatibile, ce propoziții decurg din ele și din ce propoziții decurg ele însele.” Să observăm că Ryle vorbește, așa cum făcuseră Russell și pozitivistii, despre „dezvăluirea logicii propozițiilor în care (conceptele) sunt folosite”; însă nu „printr-o parafrază în simbolismul logicii”, ci prin urmărirea conexiunilor. Aceasta era noua înțelegere

a misiunii logice a filosofiei analitice: era o tranziție de la o concepție mai formală a rolului logicii la una mai puțin formală.

Ținta lui Ryle în *The Concept of Mind* este dualismul cartezian minte-corp, teza că există o substanță mentală și o substanță fizică și că ele sunt esențialmente diferite. El a numit dualismul lui Descartes „mitul fantomei din mașină” și a susținut că acesta rezulta din folosirea ilegitimă a conceptelor ce aparțin unui domeniu al discursului în alt domeniu, în care nu au ce căuta. A numit acceptarea și utilizarea acestui mit despre minte „doctrina oficială”, datorită faptului că foarte mulți filosofi, psihologi etc. admiteau necondiționat adevărul ei.

Ryle a dat numele de „greșală categorială” chestiunii atât de răspândite a aplicării greșite a conceptelor. Un exemplu pe care îl oferă este următorul: să presupunem că unui copil i se spune că urmează să vadă o defilare a unei divizii militare. Batalioanele, bateriile și escadroanele armatei trec prin fața lui și dispar, iar imediat după aceea copilul întreabă: „Dar unde e divizia?” După cum spune Ryle, defilarea a fost „nu o paradă de batalioane, baterii, escadroane și o divizie; ea a fost o paradă a batalioanelor, bateriilor și escadroanelor unei divizii”. La fel, Ryle își imaginează un străin care este dus la un meci de cricket, îi sunt descrise posturile jucătorilor și la final întreabă: „Dar cui îi revine rolul de a furniza faimosul element al spiritului de echipă?”. Așadar, aceasta este greșala pe care conceptul de minte, ca o substanță distinctă de corp, se bazează: există puteri, capacități și dispoziții mentale, dar nu există și un lucru separat de el, *mintea*, compus din materie mentală, pe lângă ele.

În plus, conceptele de minte și corp nu aparțin aceleiași categorii logice, astfel încât ele sunt parteneri metafizici egali, dar opuși. Conceptul de corp aparține categoriei în care se aplică alte concepte fizice, precum spațiu, culoare, mișcare și greutate, și în care subiectele predicțiilor de culoare, greutate etc. sunt *lucruri*. Conceptul de minte aparține categoriei a ceea ce oamenii (și alte animale) fac — precum a-și aminti, spera, dori, calcula, gândi — și a ceea ce ei sunt dispuși să facă în anumite circumstanțe, de pildă „să simtă durere” când se ard, „să dorească ceva de băut” când sunt deshidratați și altele asemenea. Ryle afirma că greșala tipică de a crede că „atunci când ne referim la ceva trebuie să existe ceva la care se face referire” ne împiedică să înțelegem că atunci când ne referim la stări și procese mentale nu facem același lucru ca atunci când ne referim la entități fizice. Ba chiar, spune el, a vorbi despre fenomene mentale este doar o abreviere pentru a vorbi despre comportament, o abreviere împrumutată din limbajul referitor la lucruri folosite pentru lumea fizică.

Ideea că vorbirea despre gânduri, intenții și dorințe este o abreviere a vorbirii despre comportament a ajuns să fie numit *behaviorism logic*. Ryle nu respinge eticheta behavioristă, deși credea că un nume mai bun pentru concepția sa ar putea fi „fenomenologie”, fiindcă ea vizează ceea ce este manifest — ceea ce apare, este observabil — atunci când folosim vocabularul mentalist care pretinde (în viziunea sa) că se referă la entități sau evenimente ascunse în spațiul mental privat. „Behaviorismul logic” este o teză despre semnificațiile conceptelor și termenilor și este diferit de teoriile behavioriste din psihologie, în care stările și procesele psihologice sunt explorate în termeni de stimul, răspuns, învățare și consolidare. Însă are în comun cu ele și, mai ales, cu „behaviorismul metodologic” — perspectiva generală că metoda corectă care trebuie folosită pentru înțelegerea discuției despre fenomenele mentale este limitarea atenției la observații asupra comportamentului — ideea că limbajul mentalist este cel puțin explicat, dacă nu devine chiar redundant, prin traducerea în termeni ce descriu comportamentul.

Ryle sprijină argumentul împotriva a ceea ce el numește „legenda intelectualistă”, și anume că efectuarea unei acțiuni inteligente de către o persoană este precedată și dirijată de un act de planificare internă conștientă. Raționamentul său, cunoscut acum sub numele de „regresia Ryle”, este că acest act intern, dacă e dirijat în mod inteligent, așa cum presupunem că se întâmplă, trebuie, așadar, să fie el însuși precedat de un act de planificare internă inteligentă. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci, la rândul ei, această planificare trebuie să fie precedată de .. și așa mai departe. „Dacă, pentru ca orice operațiune să fie executată în mod inteligent, trebuie mai întâi să fie îndeplinită, și îndeplinită în mod inteligent, o operațiune teoretică, atunci ar fi imposibil din punct de vedere logic ca cineva să rupă vreodată cercul.” Acest

argument a reprezentat o provocare pentru toate teoriile „cognitivistice” ulterioare care postulau antecedente mentale pentru comportamentul rațional, precum anticiparea, deciderea și formularea strategiilor.

Mai există o idee care merită notată, în trecere. Ryle susține, inconsistent, după cum am remarcat, atât că există o „doctrină oficială” despre natura minții – doctrina acceptată de „foarte mulți filosofi, psihologi și alții care admit în mod necondiționat adevărul ei”, cât și că doctrina lui nu este „nici derivată din argumentele filosofilor, nici contrazisă de ele”. Ideea centrală a cărții sale este aceea de a demonstra că dualismul cartezian minte corp, o perspectivă filosofică ce i-a îndus foarte tare în eroare pe mulți, poate fi corectat printr-o examinare filosofică, scutindu-i astfel de a mai greși. Fie filosofia are consecințe pentru bine și rau, așa cum demonstrează Ryle că stau lucrurile, fie ea nu schimbă nimic, așa cum pretinde el că se întâmplă.

J.L. Austin (1911-1960) nu trebuie confundat cu John Austin, juristul din secolul al XIX-lea, după cum nici cartea lui, *Sense and Sensibilia*, nu trebuie confundată cu *Sense and Sensibility*⁴⁸⁵, romanul lui Jane Austen. Jocul de cuvinte din titlul cărții lui Austin a generat momente de comedie didactică. *Sense and Sensibilia* a fost publicată în același an (1962) cu cealaltă carte a lui, *How to Do Things with Words* [„Cum să faci lucruri cu vorbe“], ambele apărând postum.

Ca și Ryle, Austin a început ca un clasicist, dar s-a îndreptat curând spre filosofie. Cu excepția perioadei remarcabile petrecute în serviciile de informații ale armatei în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și a vizitelor la Harvard, pentru a ține Prelegerile William James, în 1955, și la Berkeley, California, în 1958, cariera lui s-a derulat în întregime la Oxford. A publicat puțin în timpul vieții, cea mai importantă lucrare fiind o traducere a *Grundlagen der Arithmetik* a lui Frege, în 1950. Prima dintre cele două cărți menționate mai sus a fost editată pe baza lucrărilor sale și pregătită pentru publicare de colegul său G.J. Warnock, a doua, de un alt coleg, J.O. Urmson. Prelegerile William James au apărut cu titlul *How to Do Things with Words* [„Cum să faci lucruri cu vorbe“], iar cele pe care, începând din 1947, Austin le-a ținut anual cu titlul „Probleme de filosofie”, revizuite și îmbunătățite constant, au fost editate în *Sense and Sensibilia*.

În aceste ultime prelegeri, Austin și-a ales drept paravan a doua carte a lui A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940), care prezintă o perspectivă fenomenalistă a cunoașterii, și o supune unui atac clasic al „limbajului comun”.⁴⁸⁶ După cum sugerează și titlul cărții, ținta principală a atenției lui Austin este percepția.

Austin a avut o mare influență la Oxford, prin intermediul grupului de discuții pe care îl organiza sâmbăta dimineața cu colegii. Deși mereu curtenitor, era o figură dominantă; unii colegi erau speriați de el. Întâlnirile de sâmbăta erau informale și colegiale, dar accentul permanent pe „Ce înțelegi prin...?” definea conținutul dezbaterii și, prin el, perspectiva filosofică prevalentă la Oxford în acea perioadă.

O ilustrare a stilului lui Austin de a face filosofie este oferită de felul în care el distinge între a face ceva *din greșeală* și a face ceva *din întâmplare*. Să presupunem că ai un măgar, dăr într-o zi simți o antipatie puternică față de el și decizi să-l împuști. Îți iei pistolul și te duci la pășunea pe care paște, ochești și tragi. Să presupunem că exact în momentul în care faci asta, măgarul tău se mișcă și, ca urmare, tragi și omori alt măgar, care stătea în spatele lui. Ai omorât al doilea măgar din întâmplare. Dar să ne imaginăm că e seară, ura ta față de măgarul cu pricina e alimentată de whisky: țintești și tragi în măgarul greșit. Ai ucis măgarul altcuiva din greșeală.

În *Sense și Sensibilia*, Austin definește teza pe care dorea să o examineze ca fiind redată de afirmația că „niciodată nu vedem sau percepem (sau «simțim») în alt fel sau oricum nu percepem sau simțim niciodată în mod direct obiectele materiale (sau lucrurile materiale), ci doar date ale simțurilor (sau ale propriilor noastre idei, impresii, senzații, date senzoriale, percepții etc.)”. Și spune că răspunsul său general la această doctrină este următorul:

Ca e o perspectivă tipic *scolastică*, atribuibilă, în primul rând, unei obsesii legate de anumite cuvinte particulare, ale căror utilizări sunt suprasimplificate; și, în al doilea rând, unei obsesii

legate de câteva (și aproape întotdeauna aceleași) „fapte” pe jumătate studiate. (Spun „scolastica”, dar, la fel de bine, aș fi putut să spun „filosofică”; suprasimplificarea, schematizarea și repetarea obsesivă constantă a aceleiași mici game de „exemple” simpliste nu numai ca sunt specifice acestui caz, dar și mult prea comune pentru a fi respinse ca o slăbiciune ocazională a filosofilor)

Deconstrucția cazului fenomenalist este realizată demonstrând că elementul pe care se bazează bățul drept care, cufundat în apă, pare îndoit, neputința de a distinge o experiență reală de una halucinatorie este reprezentat de o serie de greșeli cu privire la locuțiuni, precum „arata ca”, „da impresia”, „pare” și deosebirile dintre ele. Considerați nuanțele semnificației care face diferența între enunțurile „(1) El arată vinovat. (2) El da impresia că este vinovat. (3) El pare vinovat”. În prelegeri (nu în versiunea lor publicată), Austin a folosit exemplul întâlnirii cu un purcel: când o facem, spunem: „la te uită! Un purcel!”, nu „Arată ca un purcel, miroase ca un purcel, grohăie ca un purcel... așadar, este un purcel” — prin urmare, când vedem un purcel, nu judecăm pe baza datelor senzoriale pe care le primim. Răspunsul lui Ayer a aprobat faptul că judecăm direct că el este un purcel, dar dacă ni se cere să justificăm de ce judecăm în felul acesta, putem să apelăm, și o vom face, la dovezile pe care le avem — în principal, la dovezile senzoriale: ceea ce vedem și auzim (impresiile senzoriale ale văzului și auzului). Ayer l-a acuzat pe Austin că nu face distincția între ordinea psihologică și cea logică a evenimentelor. Din punct de vedere psihologic, ordinea este „la te uită! Un purcel!”, din punct de vedere logic, ea este „Am dovada cutare și cutare, iar asta justifică aserțiunea că acesta e un purcel”. În plus, Austin nu tratează cu seriozitate faptul că putem avea astfel de dovezi și totuși să greșim: posesia unor date senzoriale asociate cu purcelul este compatibilă cu absența purcelului. Aceasta este forța provocării sceptice căreia caută să-i facă față o teorie epistemologică.

Influența ideilor din *Cum să faci lucruri cu vorbe* a fost una uriașă, pentru că în aceste prelegeri Austin a introdus în vorbire conceptul de *performativ* — expresii de forma „Promit să...”, „lau în căsătorie pe...”, „Aș vrea să plouă”, „Închide ușa!”, „Ai citit Tolstoi?”⁴⁸⁷ Acestea nu sunt enunțuri constatative, precum „Animalul acela este un purcel”, și, drept urmare, nu sunt eligibile pentru evaluarea ca adevărate sau false; cu toate acestea, sunt semnificative și importante. Ideea centrală este că ele constituie performarea unei acțiuni: acțiunea de a promite, de a lua în căsătorie, de a ordona și altele asemenea. A spune „promit” înseamnă a te angaja într-un demers; a spune „lau în căsătorie pe...” (în circumstanțe adecvate) înseamnă a te căsători cu cineva; „Aș vrea să plouă” exprimă o dorință; „Închide ușa!” este un ordin; „Ai citit Tolstoi?” este o cerere de informații. Ele sunt *acte de vorbire*.

A face ceva prin limbaj — „a spune ceva”, a afirma (Austin numea afirmațiile *enunțuri constative*) ori a promite, a ordona, a cere și așa mai departe sunt toate *acte locutorii*.⁴⁸⁸ Însuși actul de a spune orice este un *act ilocutoriu*⁴⁸⁹ — actul de a anunța sau de a întreba, sau de a comanda — și se referă la tipul de enunț existent: dacă are forța unei afirmații („forță asertivă”), a unei întrebări („forță interogativă”) sau a unui ordin („forță imperativă”) și așa mai departe. *Efectul obținut* prin spunerea a ceva este *actul perlocutoriu*, actul de a determina pe cineva să facă ceva dacă am dat un ordin sau actul de a informa pe cineva dacă am făcut o afirmație adevărată — pe scurt, de a produce un anumit efect în rândul unei audiențe.⁴⁹⁰ Aceste idei au generat o discuție fertilă, unul dintre rezultatele notabile fiind cartea lui John Searle, *Speech Acts* (1969).

Austin a căutat să depășească dificultățile care dau de furcă tradiționalei teorii a corespondenței adevărului, teoria care afirmă că „o aserțiune este adevărată dacă ea corespunde faptelor”. Problema este următoarea: care sunt elementele afirmațiilor și ale faptelor și care este relația de corespondență care se presupune că există între ele? Austin a răspuns, afirmând că relația de corespondență constă în seturi de convenții care guvernează felul cum legăm ceea ce spunem de lucrurile despre care vorbim. El specifică două feluri de convenții: cele „descriptive”, care corelează cuvinte și propoziții cu tipuri de situații din lume, și cele „demonstrative”, care corelează afirmații (utilizări efective de propoziții în ocazii specifice) cu situații ce apar în mod curent în lume.

O obiecție ridicată de P.F. Strawson (1919-2006) față de această propunere se referă la faptul că ea confundă două întrebări: „Cum folosim cuvântul «adevarat»?” și „Când este drept să descriem o afirmație ca fiind adevărată?”. Prima întrebare necesită o analiză a rolului jucat de predicatul „...este adevărată” în limbaj, iar a doua se preocupă de condițiile ce trebuie satisfăcute pentru ca „...este adevărată” să fie corect aplicată. În cazul în care concepția lui Austin este corectă, a spune că o afirmație dată este adevărată ar însemna fie a spune ceva despre semnificațiile cuvintelor folosite pentru a face afirmația, fie a admite aplicarea corectă a convențiilor — însă noi nu facem niciunul dintre aceste lucruri. În schimb, suntem de acord cu (sau confirmăm) ceea ce spune afirmația.

Punctul de vedere al lui Austin și răspunsul lui Strawson au apărut în cadrul unei dezbateri între cei doi, care a avut loc la o conferință a Societății Aristotelice, în 1950. Dezbaterea în sine este importantă pentru rolul ei în dezvoltarea ideilor despre adevăr cunoscute ca „teorii deflaționiste” sau „teorii minimaliste”, numite astfel fiindcă au scopul de a nega că adevărul este o proprietate fundamentală a lucrurilor pe care le spunem sau le credem — adică, o proprietate precum „corespondență” sau „coerență” — în schimb, a vorbi despre adevăr înseamnă a nu spune mare lucru. De exemplu: printr-o aserțiune nu se adaugă nimic unei afirmații „p”, spunând „este adevărat că p”, prin urmare, „... este adevărat” e redundant (deci această versiune este o „teorie a redundanței”); sau, în cel mai bun caz, „este adevărat” doar marchează acordul sau accentul (opinia lui Strawson); ori e un instrument de abreviere care ne scutește de repetiție — cineva spune „Everestul este cel mai înalt munte nu doar din masivul Himalaya, ci și din lume” și, în loc să repetăm întreaga propoziție pentru a arăta că suntem de acord cu asta, spunem doar „Este adevărat”. Dar dezbaterea Austin–Strawson despre adevăr exemplifică și lupta „filosofiei limbajului comun” cu o întrebare care este ea însăși fundamentală și nu doar „bună pentru a face jocuri de cuvinte”, cum au spus unii critici.

S-ar putea ca lui Strawson să-i fi displicut eticheta de „filosofie a limbajului comun” și, într-adevăr, ea nu se prea potrivește în contextul opereii sale ulterioare, însă ceea ce l-a făcut cunoscut la începutul carierei sale la Oxford a fost abilitatea de a acorda atenție distincțiilor lingvistice, demonstrată în aceste dezacorduri cu Austin în privința adevărului și în articolul care i-a adus reputația: „On Referring” — o critică a teoriei descripțiilor a lui Russell.

„On Referring” a apărut în revista *Mind* în 1950, iar argumentul său fundamental este acela că teoria lui Russell reprezintă un efort de a rezolva o problemă care, în primul rând, nu ar apărea dacă am fi atenți să distingem *expresiile*, precum cuvintele și propozițiile, de *utilizările* expresiilor și de *rostiturile* acestora. Imaginați-vă propoziția „Actualul rege al Franței este înțelept” rostită de oameni diferiți, în timpul domniei unor regi diferiți ai Franței. Ea este de fiecare dată aceeași propoziție, dar ocaziile utilizării sunt de fiecare dată diferite; s-ar vorbi de regi diferiți și propoziția ar fi folosită pentru a spune uneori ceva adevărat și alteori ceva fals.

Ceea ce poate fi spus în acest fel despre propoziții întregi poate fi spus și despre sintagmele care apar în ele, precum descripția „actualul rege al Franței”. În sine, această sintagmă nu se referă la nimic, dar poate fi *folosită pentru a face referire* la un rege al Franței, dacă există vreunul în momentul de față. În spatele teoriei lui Russell, să ne amintim, se află ideea că semnificația înseamnă denotație — iar Russell a ocolit problemele ridicate de această perspectivă, spunând că nu există decât două „nume proprii logice”, pronumele demonstrative „acesta” și „acela”. Strawson are o poziție contrară, conform căreia „referirea” nu este un act realizat de expresii, ci de către cel care utilizează o expresie. Rezultă că înțelesul unei expresii „nu poate fi identificat cu aserțiunea în scopul căreia este utilizată [și] înțelesul unei propoziții nu înseamnă a vorbi despre utilizarea ei într-o anumită ocazie”.⁴⁹¹ Russell confundase descrierea cu utilizarea ei: „Ideea de bază”, spunea Strawson, „este că întrebarea dacă propoziția are semnificație sau nu este independentă de întrebarea ce poate fi pusă în legătură cu o utilizare particulară a acesteia”.⁴⁹²

Era normal ca Strawson să generalizeze punctele de vedere despre limbaj și utilizare care stau la baza criticilor pe care le-a adus lui Austin și Russell; și a făcut-o în prima sa carte, *An Introduction to Logical Theory* (1952). Scopul lucrării este acela de a face distincție între

gramatica și sintaxa limbajului comun și structurile formale ale logicii, susținând că primele nu sunt reprezentate cu ușurință în sau de către cele din urmă. Drept urmare, asta a însemnat o repudiare a proiectului „logicizant” al filosofiei analitice timpurii. În cuprinsul cărții, el a introdus ideea de „presupoziție” pentru a explica relația logică dintre o aserțiune precum „Bărbatul din grădina fluieră” și aserțiunea „Este un bărbat în grădină”, care trebuie să fie adevărată pentru ca prima propoziție să fie ori adevărată, ori falsă. O consecință a acestei idei este că, în cazul eșecului presupozitiei — adică acolo unde o propoziție presupusă este falsă — o propoziție care presupune cade într-o „valoare de adevăr lipsă”; bivalența nu funcționează. Acest aspect al opiniilor lui Strawson a atras, firește, critici.

În 1959, Strawson a publicat una dintre cele două lucrări majore ale sale, *Individuals*, care avea subtitlul — unul cumva provocator, dată fiind tendința antimetafizică generală a filosofiei analitice — *An Essay in Descriptive Metaphysics*. A justificat subtitlul în Introducere, făcând distincție între metafizica descriptivă a lui Aristotel și a lui Kant, ce examinează concepte și categorii „care în caracterul lor fundamental nu se schimbă deloc” și sunt, așadar, trăsături fundamentale ale gândirii noastre, și „metafizica revizionistă” a unor filosofi ca Descartes, Leibniz și Berkeley, care încearcă să construiască o mai bună imagine metafizică a lumii. Metafizica descriptivă este, prin urmare, analiză conceptuală, așa cum este practică în filosofia analitică, dar cu un mai mare grad de generalitate, iar scopul ei principal — ca în cartografia lui Ryle — este trasarea legăturilor dintre concepte, nu în ultimul rând pentru a vedea care sunt cele mai importante.

Două idei-cheie din *Individuals* sunt: în primul rând, că ceea ce ne permite să facem o referire la lucruri din lume sub forma identificării se bazează pe faptul că noi considerăm lumea un sistem spațio-temporal unic, al cărui itemi — cei mai importanți fiind corpurile particulare — suntem capabili să-i reidentificăm în timp; și, în al doilea rând, că referirea la cele mai multe dintre lucrurile din lume o facem sub forma unei descrieri și nu ca urmare a contactului direct cu ea — așadar, aceeași perspectivă ca și cea a „cunoașterii prin descriere” și a „cunoașterii directe” a lui Russell, dar cu o diferență majoră: cunoașterea descriptivă trebuie să poată fi urmărită pornind nu de la datele private ale simțurilor, ca la Russell, ci de la itemi ai unei lumi publice.

Cerința reidentificării oferă o refutare a scepticismului, căci, dacă trebuie să fim capabili să identificăm obiecte pentru ca gândirea și limbajul nostru să funcționeze, ceea ce ele fac doar dacă aparțin unui domeniu spațio-temporal unificat, atunci faptul că reușim în reidentificarea particularelor dovedește că îndoielile sceptice cu privire la existența independentă de percepție a lucrurilor sunt neîntemeiate.⁴⁹³ O altă formă de scepticism, cu privire la existența altor minți, este vizată de argumentul lui Strawson conform căruia atribuirea unor stări psihologice cuiva — „Simt o durere” și altele asemenea — se bazează pe faptul că s-a învățat limbajul relevant pentru a face asta într-un context public, astfel încât semnificația „durerii” este aceeași când o aplici la tine și la alții; dar asta înseamnă că cineva nu poate pune la îndoială existența altor minți, pentru că, altminteri, dobândirea acestor termeni nu ar fi posibilă.

O altă contribuție originală este soluția pe care Strawson o oferă la problema minte-corp. Abordând-o printr-o examinare a obiectului la care ne referim când folosim pronumele „eu”, el afirmă că referentul lui este o entitate căreia, în mod constitutiv, îi aparțin două tipuri de predicate, ambele esențiale: cele fizice și cele mentale. Aceasta este o formă a teoriei „aspectului dual” a ceea ce constituie o persoană, dar interesul ei special rezidă în pretenția lui Strawson că acest concept de persoană este unul *primitiv*, astfel încât încercarea de a „separa” o persoană în aspecte fizice și mentale este, ontologic vorbind, o greșeală.

Strawson a publicat a doua sa lucrare importantă, *The Bounds of Sense*,⁴⁹⁴ în 1966. Este o investigație a *Criticii rațiunii pure* a lui Kant, cu scopul de a separa părțile ei valoroase de cele mai puțin valoroase — printre acestea din urmă, în viziunea lui Strawson, devotamentul lui Kant față de existența judecăților sintetice *a priori*. De această dată, presupusa hegemonie dacă a existat vreodată așa ceva — a „filosofiei limbajului comun”, în sensul cel mai strâns asociat cu Ryle și Austin, s-a încheiat, deși printre cei orbiți încă de lumina puternică a lui Wittgenstein persista tendința de a crede că „filosofie” înseamnă „a citi, a discuta și a fi de

acord cu Wittgenstein". Această atracție era în continuare puternică la vremea când a scris Strawson, însă lucrarea lui a contribuit la menținerea concentrării atenției asupra unei game mai largi de probleme ale filosofiei.

După cum remarcam, Strawson a respins eticheta de „filosof al limbajului comun”, iar *Individuals* și *Limitele rațiunii* ilustrează bine de ce. Însă interesele și tehnicile particulare utilizate cu predilecție în acest moment al evoluției filosofiei au avut influență asupra altor contribuții pe care le a adus, în două privințe. Una este că, împreună cu profesorul său Paul Grice, a scris un răspuns la atacul lui Quine împotriva distincției analitic-sintetic, susținând că cel din urmă fixase un standard mult prea înalt pentru „clarificarea” conceptelor necesare pentru a explica analiticitatea, garantând astfel că ea va eșua; și că, în orice caz, atunci când conceptul este explicat în lumina familiei de concepte căreia îi aparține (semnificație, sinonimitate, posibilitate logică și multe altele), el este unul respectabil și util.

Cel de al doilea aspect se referă la faptul că, de-a lungul întregii sale vieți, Strawson a rămas interesat de problema referinței și de diferența dintre gramatica și logica distincției subiect-predicat. A fost un interes stărnit de reflecția asupra gândirii lui Russell la începutul carierei sale și ținut în viață de progresele teoriilor referinței, pe măsură ce interesul pentru filosofia limbajului a devenit preocuparea principală a filosofiei analitice în ultima treime a secolului XX. Totodată, discuțiile sale despre referință au continuat să dovedească sensibilitatea la nuanțele semnificației, care a fost principalul instrument al „filosofiei limbajului comun”.

FILOSOFIA LIMBAJULUI

Realizarea excepțională a filosofiei analitice în a doua treime a secolului XX este reprezentată de filosofia limbajului, care, spre sfârșitul secolului, a coincis tot mai mult cu filosofia minții (vezi mai jos), pe măsură ce cele două proiecte de cercetare și-au recunoscut interdependența. „Turnura lingvistică”, pe care Frege, Russell, Wittgenstein, pozitivistii și „filosofii limbajului comun” au abordat-o în diverse feluri, indica necesitatea unui tratament complet sistematic al limbajului, iar filosofia analitică, echipată și potențată de noile tehnici ale logicii, i-a dedicat toată atenția în această perioadă.

În epoca medievală, scolastici au recunoscut legătura dintre logică și limbaj, însă dezvoltările majore în domeniul logicii, în special cele produse de Frege și de aplicarea lor ulterioară de către Russell și alții, au fost ceea ce a transformat logica însăși și teoriile referinței și semnificației într-o arenă a progresului real. S-a subliniat faptul că în toate celelalte domenii ale filosofiei — etică, teoria cunoașterii, filosofie politică, estetică — istoria subiectului continuă să fie o resursă care îmbogățește gândirea contemporană. Dar, în filosofia limbajului, cu excepția câtorva sugestii și idei, există relativ puține lucruri care să nu-și aibă originea în secolul XX și, în particular, în cea de-a doua jumătate a acestuia.

Centrală pentru filosofia limbajului este „teoria semnificației”, o expresie ce desemnează două abordări între care, după părerea multora, există conexiuni importante. În prima dintre ele, teoria semnificației este văzută ca un efort de a oferi o elucidare, o analiză sau o explicație generală a conceptului de semnificație. Cealaltă abordare este un proiect tehnic de construcție a unei teorii formale pentru un anumit limbaj, care produce teoreme pentru fiecare propoziție a acelui limbaj care-i „dă semnificația”.

Primul sens, informal, al unei „teorii a semnificației” este sarcina recognoscibilă de a clarifica conceptul de semnificație din perspectiva a ceea ce vorbitorii doresc sau intenționează să comunice ascultătorilor. Al doilea sens, formal, al sintagmei este sarcina la fel de recognoscibilă, deși diferită, de a construi un calcul logic „pentru un limbaj L”, în care fiecare propoziție „p” din „L” este asociată cu o „semnificație”, să-i zicem „s”, a lui „p” într-o schema „p înseamnă s în L”, unde cuvântul „înseamnă” este înlocuit prin ceva ce oferă echivalentul căutat. Un moment de reflecție asupra acestei scheme sugerează că, întrucât „înseamnă” este o noțiune intensională și o reprezentare formală, e preferată tocmai pentru că, prin natura sa, este extensională (vezi discuția acestor noțiuni în pasajele despre Frege și Quine de mai sus, paginile 408-416 și 441-449), schema necesară ar trebui să fie ceva de genul „p este X în L, dacă și numai dacă P”, unde „X” reprezintă aici un înlocuitor sau un

substituit pentru orice trebuie pus în locul său, ca să producă o alternativă la „înseamnă” și care este compatibilă cu extensionalitatea, și unde, prin această echivalență, „P” reprezintă orice este semnificația lui „p”. Structura „dacă și numai dacă” va constitui contextul extensional (funcția de adevăr).

Mulți teoreticieni cred că abordarea formală poate clarifica ceea ce se caută prin abordarea informală; alții cred că ea este singura modalitate de a face asta. Deși unii gânditori timpurii, precum Russell și Carnap, au considerat că trecerea la un idiom formal ar explica limbajul sau ar rezolva probleme cauzate de neclaritățile utilizării colocviale, majoritatea exponenților de mai târziu ai abordării formale au adoptat viziunea mai modestă, potrivit căreia înțelegerea modului în care un analog al semnificației poate fi identificat într-un context formal va lămuri semnificația în limbajul natural.

Ideea unei „teorii a semnificației” fusese, desigur, implicită în multe dintre dezbaterile de la începutul secolului. Ambiția lui Russell de a ajunge la un „limbaj perfect logic” ținând deliberat la distanță însăși ideea semnificației limbajului natural, așa cum o făcea (și) constructivismul logic al lui Carnap. Pozitiviștii oferiseră o teorie a semnificației prin propunerea principiului verificării. Quine susținuse o descriere comportamentală a semnificației din punctul de vedere al condițiilor-stimul, punând la îndoială inteligibilitatea interpretărilor intensionale ale înțelesului cuvântului „semnificație”. Strawson și alții oferiseră descrieri fragmentare ale unor aspecte ale semnificației și ale materiei componente a referinței; dar cuvântul-cheie aici este „fragmentare”. Toate aceste eforturi fuseseră determinate, în principal, de dorința de a rezolva o problemă altundeva în filosofie. Se simțea acum nevoia unei descrieri sistematice a semnificației înseși, pornind de la ce se învățase din aceste dezbateri.

La începutul anilor 1950, a apărut traducerea lui J.L. Austin a lucrării lui Frege *Grundlagen der Arithmetik* și, la scurt timp după aceea, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, de Peter Geach și Max Black. Disponibilitatea acestor lucrări în limba engleză a dat un impuls filosofiei limbajului în deceniile care au urmat. Amintiți-vă că Frege preluase logica de pe o poziție nu foarte diferită de cea în care o lăsase Aristotel și inventase o sintaxă și o semantică pentru calculul propozițional și al predicatelor. În procesul de creare a aplicațiilor acestui nou sistem de reducere a aritmeticii la logică, el a dezvoltat idei care s-au dovedit importante pentru filosofia ulterioară a limbajului, precum conceptul de compoziționalitate — ideea că semnificația expresiilor este determinată de contribuția lor la semnificațiile unităților mai mari ale limbajului — și distincția sens-referință.

Un alt eveniment de la sfârșitul deceniului respectiv a sprijinit mișcarea către filosofia sistematică a limbajului: publicarea cărții lui Quine, *Word and Object*, în 1960. Lucrarea a oferit o formalizare a științei în logica de ordinul I susținută de teoria mulțimilor și a arătat cum logica clarifică metafizica, oferind un mijloc de identificare a angajamentelor ontologice ale limbajelor sau teoriilor. Un alt efect la fel de important a fost faptul că l-a incitat pe Donald Davidson, discipolul și colegul lui Quine, să formuleze o abordare a teoriei semnificației, care s-a dovedit a fi cea mai influentă dintre toate.

Donald Davidson (1917–2003) a studiat limbile clasice și literatura la Harvard, dar în timpul facultății a intrat sub influența lui A.N. Whitehead și a început să l intereseze filosofia antică, în care și-a luat masteratul. După efectuarea serviciului militar în Marina Statelor Unite, s-a întors la Harvard și la pasiunea sa pentru filosofia antică, scriindu-și teza de doctorat despre Platon. Când și-a terminat dizertația, ajunsese să-l cunoască pe Quine, iar interesele lui s-au schimbat iarăși, de această dată îndreptându-se către lucrările contemporane în tradiția analitică. A deținut posturi la Stanford, Chicago și Berkeley, dar a călătorit mult pentru a susține prelegeri și a participa la conferințe, pe măsură ce ideile sale și interesul tot mai mare față de filosofia limbajului, în general, își exercitau influența asupra lumii filosofiei analitice.

Ideea principală în abordarea lui Davidson este aceea că teoria adevărului constituie forma corectă pentru o teorie a semnificației. Ea caută să arate felul în care semnificația unei propoziții este o funcție a semnificațiilor cuvintelor ei constitutive și, corelativ, arată ce știe un vorbitor, „cunoscând semnificația” expresiilor în limba lui. O formulare aproximativă a unei astfel de teorii ar înșirui un set de reguli, arătând cum să legi cuvinte și fraze de

semnificațiile lor și cum să conectezi cuvintele și frazele în structuri ale căror semnificații sunt constituite din acele conexiuni. Semnificația este *compozițională*, iar teoria trebuie să explice cum funcționează. Davidson a împărtășit cu Quine un devotament față de principiul că semnificațiile nu sunt „entități desemnate” — adică, obiecte, stări de lucruri, concepte sau pur și simplu „semnificații”. E ușor să vedem de ce: dacă o propoziție este compusă din expresii care „înseamnă” *entități desemnate*, atunci propoziția „Platon se gândește la Forme” cere ca fiecare element al propoziției să „însemne” o ființă umană, o activitate, respectiv o abstracție — și, în fiecare caz, un exemplu *particular* al lucrului „desemnat” — și, mai departe, expresiile care le „semnifică” trebuie să se combine astfel încât să „însemne” *că Platon se gândește la Forme*. Una dintre obiecțiile principale este aceea că ontologia entităților desemnate ar fi o dezordine neverosimilă (să ne amintim, cu un motiv, formularea lui Quine „nicio entitate fără identitate”), întrucât ea ar conține abstracții, obiecte posibile, universale, concepte, entități ficționale și multe altele. Un alt motiv, care are legătură cu primul, este acela că a fi un utilizator competent al limbajului e ceva (se întâmplă în mod) natural — copiii mici învață să vorbească observând comportamentul lingvistic al altora; noi interpretăm discursul celorlalți în lumina contextului și a cunoștințelor generale, nu legând expresiile din limbaj de o varietate de „entități desemnate” concrete și abstracte.

În consecință, Davidson propune să înlocuim discuția despre „înseamnă că” cu ceva mai inteligibil. Să luăm de exemplu folosirea limbii engleze pentru a explica semnificația expresiilor în limba franceză. Am putea spune, „Propoziția în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Zăpada este albă»” sau, pentru a fi mai informativi, „Propoziția în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Zăpada este albă»”. Aceasta este mai informativă, deoarece cuvintele de după „înseamnă” ne comunică ce se spune prin «La neige est blanche», nu doar alăturând-o unei expresii într-un mod neinformativ — așa cum s-ar întâmpla dacă i-am spune cuiva care nu știe nici franceză, nici chineza mandarină, că „Propoziția în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Xue shi baide»”.

În „Propoziția în limba franceză «La neige est blanche» înseamnă «Zăpada este albă»”, întreaga propoziție în engleză este în *metalimbaj* și expresia franțuzească încorporată este în *limbajul obiect*. Observați că un limbaj poate fi propriul său metalimbaj: putem spune „Propoziția în limba engleză «Zăpada este albă» înseamnă că zăpada este albă”. La prima vedere, asta ar putea să nu pară foarte informativă: însă ea sugerează următorul pas în teorie.

Nu am scăpat încă de inutilul idiom „înseamnă”; și aceasta este esența propunerii lui Davidson. Haideți să folosim structura extensională — „dacă și numai dacă” — (care în mod standard este abreviată „dnd” pentru ușurință). Ideea este că dacă ceea ce îl flanchează pe „dnd” este, în stânga lui, o aserțiune despre o propoziție în limbajul obiect (să numim acea propoziție „s”) și, în dreapta lui, o propoziție în metalimbaj (să o numim „p”), care ne spune în ce condiții poate fi făcută aserțiunea despre „s”, aserțiunea despre „s” este că ea are o anumită proprietate, să-i zicem „T”. Prin urmare, schema este următoarea: „s e T dnd p”. Care e proprietatea esențială „T” ce îndeplinește truca necesar pentru a face propoziția generală de metalimbaj să ne spună ce vrem să știm despre „s”? Davidson afirmă că cel mai bun candidat pentru „T” este *adevărat*: „Propoziția «La neige est blanche» este adevărată în limba franceză dacă și numai dacă zăpada este albă”.

Davidson scria „O teorie acceptabilă a adevărului trebuie să atragă după sine, pentru fiecare propoziție *s* a limbajului obiect, o propoziție de forma: *s* este adevărat dacă și numai dacă *p*, unde *p* este înlocuit de orice propoziție care este adevărată dacă și numai dacă *s* este și ea adevărată. Având în vedere această informație, teoria este testată de dovada că propozițiile *T* sunt pur și simplu adevărate; am renunțat la ideea că trebuie să spunem de asemenea dacă ceea ce înlocuiește *p* traduce *s*”. Prin urmare, discuția despre „înseamnă că” a fost înlocuită de relația de „echivalență materială” — care înseamnă: egalitate a valorii de adevăr —, indicând condiția în care propoziția limbajului obiect în/din schemă este adevărată.

Problema este că „Propoziția «Zăpada este albă» este adevărată în limba engleză dacă și numai dacă iarba este verde” e și ea adevărată — însă fără utilitate. Într-adevăr, schema *T* este astfel încât orice pereche de propoziții echivalente din punct de vedere material (având aceeași valoare de adevăr) poate fi substituită pentru „s” și „p”. Răspunsul lui Davidson este

că oricine cunoaște o teorie a adevărului adecvată pentru un limbaj va ști, prin urmare, că elementele lexicale ale limbajului (cuvinte și fraze) au atașate semnificații, că există principii ce guvernează combinarea lor în propoziții și ce anume atrag după sine ambele afirmații cu privire la corelațiile interpretative ale propozițiilor în pozițiile „s” și „p”. Mai mult decât atât, teoria este menită să sprijine o descriere empirică a semnificației, astfel încât corelațiile interpretative nu sunt accidentale; condițiile empirice de utilizare vor constrânge atât de mult lucrurile, încât la mijloc va fi ceva mai puternic decât simpla „echivalență materială”

Teoria adevărului, împrumutată de Davidson pentru a-și atinge scopurile, a fost dezvoltată de logicianul Alfred Tarski (1901-1983) pentru limbajele formale. Tarski asuma disponibilitatea anterioară a unui concept de semnificație pentru a stabili conceptul de adevăr pentru un limbaj formal L în construcție; „s este adevărat în L dnd p” se bazează pe faptul că „s” și „p” sunt considerați sinonimi în cele două limbaje (metalimbaj și limbaj obiect). Ideea lui Davidson a fost să inverseze situația și să folosească adevărul pentru a explica semnificația, în loc să folosească semnificația pentru a explica adevărul, așa cum făcuse de fapt Tarski. În orice caz, concesiile pe care a făcut-o Davidson, că trebuie să fie implicat ceva mai puternic decât simpla „echivalență materială” pentru ca teoria să funcționeze, este una semnificativă. Într-adevăr, se pare că mare parte din rolul pe care trebuie să-l aibă o teorie a semnificației fusese deja îndeplinit, în legătură cu „atribuirile de semnificații unor unități lexicale”, compoziționalitatea principiilor și corelațiile interpretative între limbajul obiect și substituenții metalimbajului pentru „s” și „p”. Cu toate acestea, ideea sa fundamentală, că semnificațiile sunt condiții de adevăr, a declanșat o dezbatere care s-a dovedit fructuoasă, mai ales din partea celor care nu au fost de acord cu el.

Pentru aspectul empiric al teoriei sale, Davidson a extins ideea „traducerii radicale” din lucrarea lui Quine într-o teorie a „interpretării radicale”. „Lingvistul de teren” imaginat de Quine observă enunțurile și circumstanțele enunțurilor emise de către vorbitori nativi și (indeterminat) le împerechează cu enunțuri din propriul său limbaj, în aceleași condiții-stimul. În viziunea lui Davidson, interpretul radical face un lucru diferit, și anume leagă enunțurile vorbitorilor nativi de condițiile obiective din mediul extra-lingvistic care ar face enunțurile adevărate. El presupune că vorbitorii sunt raționali, că, în mare parte, caută să spună adevărul și au, în general, credințe adevărate despre lume (acesta este cunoscut sub numele de „principiul carității”). Pe această bază, el încearcă să ofere o redare coerentă a ceea ce a spus un vorbitor. Asta nu echivalează cu o traducere unică; datele sunt compatibile cu redările concurente; așadar, interpretarea este încă indeterminată.

Cam din aceleași considerente, Quine trăsese concluzia că indeterminarea semnificației înseamnă că nu există semnificații. Mai conservator, Davidson susține că, deși semnificația este indeterminată, ea este în continuare semnificație. Modelele comportamentelor vorbitorilor permit perspectiva conform căreia semnificația se află în punctul de convergență al interpretărilor comportamentului vorbitorului. Ideea se generalizează: cu toții suntem interpreți ai discursului celorlalți, chiar și atunci când utilizăm aceeași limbă; și, ca urmare, folosim aceleași tehnici de interpretare în tranzacțiile noastre lingvistice unii cu alții, în cadrul aceleiași comunități lingvistice.

Davidson a adus contribuții importante în domeniul filosofiei minții și filosofiei acțiunii, în fiecare caz oferind cadrul pentru o întreagă dezbatere, așa cum s-a întâmplat cu filosofia limbajului. O parte din opera sa de început a fost dedicată filosofiei acțiunii, domeniul în care a susținut, împotriva a ceea ce devenise o ortodoxie wittgensteiniană, că explicarea motivelor cuiva de a acționa într-un anumit fel este o formă de explicație cauzală. În filosofia minții, și din motive legate de părerile sale despre acțiune, Davidson a propus o teorie controversată, pe care a numit-o „monism anomal”, constând din următoarele trei teze: „evenimentele mentale cauzează evenimente fizice; toate relațiile cauzale sunt guvernate de legi naturale; nu există legi naturale care guvernează conexiunile cauzale dintre evenimente mentale și fizice”. Acest set de afirmații pare incompatibil — de aici adjectivul „anomal”. În același timp, Davidson nu este un susținător al dualismului minte-creier, de aici „monismul”. În explicarea acestei poziții, Davidson a introdus ideea de „superveniență” pentru a descrie felul în care fenomenele mentale ar putea fi „într-un anumit sens dependente” de fenomenele fizice, în

ciuda faptului ca nu sunt reductibile la ele și în ciuda faptului că nu există legi psiho-fizice care guvernează relația. Noțiunea de superveniență este extrem de neclară, în pofida eforturilor excepționale de a o clarifica.

Abordarea condiționată de adevăr a semnificației a lui Davidson a fost respinsă de Michael Dummett, ale cărui argumente pentru o abordare diferită au generat o dezbatere la fel de extinsă, deoarece ea a ilustrat cât de strâns legate sunt întrebările metafizice de întrebări despre felul în care înțelegem limbajul.

Michael Dummett (1925–2011) a fost acceptat imediat după ce și-a terminat studiile universitare în 1950 — ca bursier la All Souls College, Oxford, una dintre puținele instituții academice din lume în care nu se predă și ai cărei membri pot să se dedice exclusiv cercetării sau altor interese. În primele sale două decenii ca bursier, țara lui a cunoscut o recrudescență a rasismului asociat cu imigrația din țări care făcuseră parte din imperiul britanic, iar el și soția sa au devenit militanți activi împotriva rasismului. Numărul mare de lucrări publicate a început cu prima dintr-o serie de opere importante, *Frege: Philosophy of Language* (1973). Alte lucrări despre Frege — filosofia matematicii, filosofia limbajului și metafizică și istoria filosofiei — au apărut pe parcursul următoarelor trei decenii.

În momentul în care și-a terminat studiile universitare, influența lui Wittgenstein era la apogeu, iar Dummett se considera un discipol al său. Din filosofia lui Wittgenstein a continuat să-l influențeze ideea că „semnificația este utilizare” — mai precis: știind semnificația unui cuvânt înseamnă a ști cum să-l folosești. Contribuția lui Dummett la filosofia limbajului este, în esență, demersul său de a explica detaliat această perspectivă.

Studierea operei lui Frege l-a determinat să nu fie de acord cu opinia că semnificația propozițiilor unei limbi este dată prin specificarea condițiilor de adevăr, pe motiv că presupune un angajament implicit față de *realism* cu privire la domeniul acelui limbaj. În acest context, realismul este teza că entitățile din domeniul respectiv există independent de cunoștințele, experiența sau discuția noastră. Un realist în domeniul matematicii este unul care crede că entitățile matematice — numere sau seturi — există independent de cunoștințele noastre despre ele. Un realist în privința lumii stăpânite de experiența noastră perceptuală (văz, auz) este unul care crede că râurile, copacii și munții există independent de cunoștințele sau experiența noastră referitoare la ele. Realismul cu privire la orice domeniu ne permite să susținem că ceea ce se spune despre domeniul respectiv este fie adevărat, fie fals, indiferent dacă știm sau nu care din ele, deoarece felul în care lucrurile sunt în domeniul respectiv stabilește în mod determinat valoarea lui de adevăr. Dar această perspectivă, cu toată plauzibilitatea aparentă a ambelor sale trăsături — că domeniul există independent de cunoștințele noastre și că, prin urmare, face fiecare propoziție despre ele în mod determinat fie adevărată, fie falsă — creează o problemă serioasă pentru întrebarea legată de felul în care înțelegem limbajul.

Asta pentru că realismul plasează condițiile de adevăr ale multora dintre propozițiile pe care le formulăm dincolo de capacitățile noastre de a le accesa. Cum învățăm semnificația propozițiilor, dacă aceasta constă în condițiile de adevăr ce transcend capacitatea noastră de a le cunoaște? Din perspectiva lui Dummett, o teorie a semnificației trebuie să ne spună dacă vorbitorii știu când știu — adică: înțeleg — semnificația propozițiilor lor și, spunându-ne ceea ce știu, teoria trebuie să arate cum cunoașterea le conferă vorbitorilor abilitatea de a deriva fiecare aspect al utilizării propozițiilor din condițiile care le guvernează sensul. Dacă adevărul este considerat conceptul fundamental într-o teorie a semnificației, atunci teoria trebuie să explice cum se conectează cunoașterea condițiilor de adevăr cu *aspectele practice* ale utilizării limbajului. Există două cerințe ale oricărei teorii acceptabile de acest gen, spune Dummett: una este aceea că trebuie să fim capabili să spunem care este dovada cunoașterii de către vorbitor a semnificațiilor propozițiilor în limba sa, iar cealaltă: fiindcă limbajul este un bun instrument de comunicare, sensul expresiilor sale trebuie să fie public și, prin urmare, ceea ce vorbitorii știu despre semnificație nu trebuie doar să fie observabil în mod public în comportamentul lor lingvistic, ci să poată fi și învățat în contexte publice.

O teorie a semnificației bazată pe adevăr nu reușește să satisfacă ambele cerințe, dacă adevărul este înțeles în mod realist. O teorie bazată pe adevăr nu ar pune probleme în situația

În care cunoașterea condițiilor de adevăr ar consta în capacitatea de a le recunoaște, fiindcă acest lucru indică o stăpânire practică a unei proceduri pentru stabilirea valorii de adevăr a unei propoziții. Astfel, „înțelegerea unei propoziții” se reduce la a avea capacitate de recunoaștere; înțelegerea sensului unei propoziții determină și este determinată de utilizările ei. Aici conexiunea între *cunoașterea semnificației* și *utilizare* este clară.

Dacă însă valoarea de adevăr este considerată a fi o posibilă proprietate a propozițiilor ce transcende recunoașterea, legătura cu utilizarea este ruptă și nu avem nicio modalitate de a spune cum ar putea fi prezentată cunoașterea condițiilor de adevăr de către un vorbitor. Și dacă nu putem spune asta, atunci nu putem spune nici cum sensul și utilizarea se determină reciproc.

Asta nu înseamnă că adevărul este irelevant pentru teoria semnificației; înseamna, mai degrabă, ca este necesar un concept diferit de adevăr — unul care nu face din adevăr o proprietate realistă sau care transcende recunoașterea a ceea ce spunem. Este, prin urmare, una ce trebuie asociată cu proceduri pe care le folosim în stabilirea valorii de adevăr: o concepție *antirealista* a adevărului — ceva precum *verificarea*. Evident, această idee a generat imediat controverse.

Dummett a sugerat că există un prototip pentru o concepție antirealistă a adevărului în descrierea intuiționistă a semnificației enunțurilor matematice. Acolo ideea fundamentală este că înțelegerea enunțurilor matematice se bazează pe capacitatea de a recunoaște dovezile lor. A considera aserțiune un enunț matematic înseamnă a afirma că există o dovadă a acestuia; a înțelege expresiile matematice înseamnă a ști cum contribuie ele la determinarea a ceea ce contează ca dovezi ale oricărui enunț în care apar. Alternativele la valorile de adevăr standard bivalente „adevărat” și „fals” sunt, prin urmare, „demonstrabile” și „nedemonstrabile”. Acceptarea acestui fapt presupune a accepta că legea terțului exclus nu este general valabilă pentru enunțuri matematice, fiindcă legea dublei negații (care spune că „p” și „non non-p” sunt echivalente) nu funcționează: „nu este demonstrabil că nu este demonstrabil că p” nu e echivalentă cu „p este demonstrabil”.

În cazul limbajului comun, *verificabil* are funcția lui *demonstrabil* nu pe baza ideii că înțelegerea unui enunț necesită de fapt verificarea lui, ci pe baza faptului că cineva ar fi capabil să recunoască verificarea lui atunci când se oferă una. În cazul limbajului comun, capacitatea de a recunoaște ce anume ar verifica un enunț trebuie să fie însoțită de capacitatea de a recunoaște și ce constituie o falsificare a lui, fiindcă, spre deosebire de matematica intuiționistă, nu există o modalitate uniformă de a forma negația. Atât pentru verificare, cât și pentru falsificare, posibilitățile vorbitorilor trebuie prezentate în mod sistematic.

O obiecție imediată la propunerile lui Dummett este aceea că ele sunt revizioniste. Gândirea și vorbirea comună se bazează pe presupunerea bivalenței și a realismului, chiar dacă (pentru entități abstracte, precum seturile, ori pentru personaje fictive, precum Harry Potter), sub presiunea contextului, vorbitorii acceptă angajamentele implicite realiste pe o bază „ca și cum”. Practica noastră obișnuită este de a accepta forme clasice de inferență, prin urmare o teorie care cere substituirea unei logici alternative nu va fi în mod direct descriptivă pentru practica noastră lingvistică. De obicei, dacă suntem presăși să alegem între o teorie revizionistă și una care se conformează asumpțiilor existente, opțiunea conservatoare pare de preferat. Răspunsul lui Dummett este unul solid; el observă că nu avem motive să presupunem dinainte că limbajul comun este în perfectă ordine; Frege însuși remarcase că multe caracteristici ale limbajului comun îngreunează conceperea unei semantici coerente exemple fiind imprecizia, ambiguitatea și prezența unor termeni singulari vizi (termeni singulari care nu se referă la nimic). Davidson folosisese o teorie a adevărului în stilul lui Tarski, dar Tarski însuși spunea că modul natural în care funcționează limbajele generează inconsistențe — „Ceea ce spun acum e fals” este o propoziție corectă în limba engleză, care se supune tuturor regulilor sintactice și gramaticale; și totuși este contradictorie în sine. Așa că, probabil, o teorie revizionistă este exact ceea ce trebuie.

Însa cea mai mare problemă pare a fi metafizica pe care o implică viziunea verificaționistă a adevărului. Ea necesită abandonarea realismului în favoarea domeniului la care se aplică limbajul și, cu toate că asta ar fi ușor de susținut în cazul matematicii, nu este la fel de ușor în

cazul lumii spațio-temporale obișnuite pe care o ocupăm. Aici, ideea că nu există elemente independente de cunoașterea noastră — care fac ca ceea ce spunem să fie adevărat sau fals, chiar dacă nu știm care dintre aceste variante — este profund contraintuitivă. Dacă spun ceva despre interiorul unei exoplanete pe care o observ orbitând în jurul unei stele, undeva în galaxia noastră — de exemplu, că nucleul ei constă în special din fier topit —, pare rezonabil să presupun că fie am dreptate, fie greșesc, ceea ce atrage după sine concluzia că nucleul exoplanetei este fie așa cum am afirmat, fie nu. Teoria alternativă a lui Dummett pare să implice faptul că fiecare parte a universului care se află dincolo de capacitățile noastre de a investiga este cumva indeterminată, precum pisica lui Schrödinger în exemplul din fizica cuantică, care fie este *nici* moartă, *nici* vie, fie este *și* moartă, *și* vie, până când „devine” ori una, ori alta, în momentul în care cineva deschide cutia în care se află și o observă (în felul acesta „colapsând funcția de undă” și scăpând de indeterminare).

Dar aceasta obiecție este nepotrivită. Ideea lui Dummett este că înțelegerea unei propoziții constă în a ști două lucruri despre ea: ce anume ar verifica-o și ce ar falsifica-o. Este o teorie despre ceea ce trebuie să știm pentru a înțelege propozițiile limbajului nostru, și anume, procedurile de verificare. Nu este o teorie despre natura a ceea ce există. Acesta este motivul pentru care s-ar putea susține că e o greșeală să vedem teoria ca având implicații *metafizice*, pentru că ea este efectiv despre conexiunile *epistemologice* dintre ceea ce spunem și domeniul despre care vorbim. Dezbateră metafizică tradițională fusese între materialism și idealism, ambele fiind teze despre natura realității. Dezbateră între realism și antirealism în filosofia limbajului este despre ce fel de concept al adevărului trebuie să folosim pentru a explica semnificația. Prin urmare, s-ar putea spune foarte bine că este eronat să invocăm termenul „realism” pentru a încapsula ideea a ceea ce este în joc într-un concept al adevărului care transcende verificarea — oricât de natural ar părea să o facem —, dat fiind modul în care această utilizare ocolește atât de ușor „realismul” ca angajament metafizic.

Deși o parte a dezbaterii despre teoria semnificației se învârtă în jurul ideilor inițiate de Davidson și Dummett, au existat și alte propuneri importante. Una este teoria intenției comunicaționale avansată de Paul Grice (1913-1988). În loc să analizeze structura limbajului, Grice și-a concentrat atenția asupra efectului pe care un vorbitor intenționează să-l producă în rândul ascultătorilor sau cititorilor care îi recunosc intențiile. Semnificația enunțului său este, în linii mari, conținutul intenției. Aceasta este „semnificația vorbitorului”. Există și o „semnificație atemporală”, derivată din semnificațiile vorbitorului, care este semnificația unei anumite forme a cuvintelor pe care vorbitorii pot, ca să zicem așa, să le stocheze în repertoriul lor de enunțuri și să le folosească pentru a spune ceea ce intenționează să transmită. Am putea explica această idee în felul următor: practicile vorbitorilor conferă „o semnificație” unei forme a cuvintelor prin intențiile lor similare de a produce efecte similare asupra ascultătorilor lor, astfel încât, atunci când s-a stabilit forma cuvintelor care servesc acelui scop, oricare dintre ei o poate folosi pentru a exprima ceea ce dorește să spună și a fi recunoscut de alții ca având acea dorință. „Semnificația atemporală” este, de fapt, *semnificația propoziției*, pe care o propoziție o dobândește atunci când există o practică în rândul vorbitorilor de a o folosi pentru a transmite acea intenție recunoscută ca fiind folosită pentru a transmite.

Grice a introdus de asemenea ideea de *implicatură conversațională*, care reprezintă ceea ce o audiență recunoaște ca fiind conținut de *felul* în care un vorbitor spune ceva. De exemplu, să presupunem că îl întreb pe un coleg dacă un anumit student este bun la filosofie, iar el răspunde: „Are un scris de mână frumos”. Aș putea în mod rezonabil să trag de aici concluzia că studentul nu e prieten cu Platon. Grice observa că limbajul este o procedură de cooperare în care atât vorbitorii, cât și ascultătorii contribuie la succesul comunicării. Dacă un vorbitor întreabă „Ai putea să închizi fereastra?”, este mult mai probabil ca ascultătorul să închidă fereastra, decât să spună „Da” și să continue să stea nemișcat, chiar dacă răspunsul său este literalmente corect — el *ar putea* să o facă, are picioare și mâini și se află lângă fereastra etc. —, dar simplul fapt că spune „Da” nu răspunde cerinței enunțului vorbitorului în circumstanțele respective. Grice a descris un set de principii ce guvernează implicatura și comunicarea. Unul dintre ele, „principiul cooperării”, afirmă că, prin participarea la

conversație, un vorbitor trebuie să ofere cantitatea corectă de informații, nici prea mult, nici prea puțin, considerate adevărate și relevante în circumstanțele respective. Ascultatorul său trebuie să presupună că așa stau lucrurile și trebuie să urmeze, la rândul lui, aceleași constrângeri.

Pe lângă teoriile semnificației, o componentă importantă a fost dezvoltarea teoriilor *referinței*. Frege presupusese că referința unui nume propriu precum „Aristotel” este fixată de vorbitori care leagă o descriere sau un set de descrieri de numele respectiv, ca de pildă „elevul lui Platon și profesorul lui Alexandru cel Mare”, descrierile permițându-le vorbitorilor să localizeze numele referentului. Russell a acceptat cazul general al cunoașterii descriptive, adaugând ideea că, în situații de familiaritate cu un anumit item, cineva se poate referi la el folosind pronumele demonstrativ „acesta”. Ideile acestea au fost modificate de gânditori ulteriori, precum Searle și Strawson, care au sugerat că diversele comunități lingvistice fixează referințele la nume prin intermediul unor *clustere* de descrieri, din care orice subset este suficient pentru a identifica purtătorul numelui. Asta a permis unei astfel de comunități să descopere că, de exemplu, o descriere asociată tradițional cu un individ nu se aplică, de fapt, fără ca prin aceasta să piardă legătura dintre nume și individul numit. De exemplu, să presupunem că descoperirea unui papirus antic stabilește concludent că Aristotel nu a fost profesorul lui Alexandru. Acest lucru nu ar însemna că „Aristotel” nu-l mai denumeste pe Aristotel, pentru că, dacă ar face-o, asta nu ar fi o informație *despre Aristotel*, anume că „Aristotel nu l-a învățat pe Alexandru”.

Cu alte cuvinte, această idee spune că nicio singură descriere considerată în mod normal ca aplicându-se lui Aristotel nu denotă o proprietate *esențială* pentru Aristotel. Acest lucru este în concordanță cu un artificiu făcut de Keith Donnellan (1931-2015) cu privire la rolul descrițiilor în referință. El a observat că uneori putem să ne referim cu succes la cineva folosind o descriere care, de fapt, nu i se aplică — ca atunci când atragem atenția asupra cuiva, spunând „femeia care bea șampanie”, când ea bea de fapt apă carbogazoasă. Donnellan a susținut că trebuie deci să distingem utilizările *referențiale* ale descrițiilor de utilizările *atributive*, acestea din urmă fiind cele în care contează faptul că descriția se aplică. De exemplu, să presupunem că cineva pe nume Smith este ucis cu sălbăticie. S-ar putea să nu știm cine a comis crima, dar putem spune, „ucigașul lui Smith este nebun”. Asta se aplică descrierii „ucigașul lui Smith” în mod atributiv; ceea ce spunem se referă în mod expres la acel individ. Acum să presupunem că Jones a fost condamnat în mod greșit pentru uciderea lui Smith, astfel că este descris ca fiind „ucigașul lui Smith” și noi spunem din nou „ucigașul lui Smith este nebun”. Chiar dacă descriția nu i se aplică într-adevăr sau în mod corect, ea este suficientă pentru a-l recunoaște în discuțiile despre el.⁴⁹⁵

Donnellan a considerat că această distincție arată că atât Russell, cât și Strawson greșiseră în privința descrițiilor. Russell a considerat că a spune „F este G” înseamnă a spune „există un singur lucru și numai unul care este F”, care ar fi corect doar în cazuri atributive (și doar în cazul în care contextul generează sensul aserțiunii de unicitate; ca atunci când, într-un apartament de bloc plin de bebeluși care plâng, unul din soți îi spune celuilalt că „bebelușul plânge”). Prin urmare, Russell nu ținuse seama de cazurile referențiale.⁴⁹⁶ Strawson, dimpotrivă, tratase toate descrierile ca și cum ar fi fost referențiale, susținând că dacă un vorbitor spune „F este G” și nu există niciun F, atunci vorbitorul nu a reușit să se refere la ceva. Deci Strawson nu ținuse seama de cazurile atributive.⁴⁹⁷

Asta i-a făcut pe Donnellan și, ulterior, dar independent de el, pe Saul Kripke (n. 1940) și pe Hilary Putnam (1926–2016) să afirme că se întâmplă adesea ca referenții numelor proprii și (anumite) alte expresii, precum termeni care denumesc „genuri naturale”, cum ar fi „aur” și „apă”⁴⁹⁸ să nu fie fixați prin descriții, ci să fie legați în mod direct de referenții lor, poate printr-un „lanț causal” sau o istorie a utilizării trecută de la un vorbitor la altul. Să luăm cazul descoperirii faptului că Aristotel nu i-a fost profesor lui Alexandru; teoreticienii precedenți presupuseseră că acest lucru nu decupla numele de referentul său, pentru că alte descrieri continuă să servească drept informații necesare pentru a-l identifica. Dar dacă cineva ar spune „Aristotel nu numai că nu l-a învățat pe Alexandru, dar nici nu a studiat cu Platon și nici nu a scris *Metafizica* sau vreuna dintre celelalte lucrări, ba nici măcar

nu a trait la Atena..." și, într-adevăr, *Aristotel* ar fi cel despre care aceste fapte surprinzătoare au ieșit la iveală? Dacă vreun subset al descrierilor standard ale lui Aristotel este necesar pentru ca el să fie Aristotel, asta ar însemna că cel despre care vorbim nu e Aristotel, ci altcineva. Dar care subset ar fi acela? Și de ce? Oricare dintre descrieri ar putea fi negată individual de Aristotel; dacă nu pot fi toate, în ce moment începem să-l pierdem pe Aristotel în timp ce tăiem de pe listă descrierile, una câte una? Și, în orice caz, dacă vreuna dintre descrieri ar putea fi negată individual de Aristotel, rezultă că niciuna dintre ele nu este esențială — ceea ce atrage după sine faptul că ele nu sunt esențiale în mod colectiv.

În viziunea lui Kripke, numele proprii sunt „designatori rigizi”, adică termeni care se referă la același individ în orice lume posibilă în care individul există.⁴⁹⁹ Asta face inteligibilă ideea că una, câteva sau toate descrițiile asociate în mod tradițional cu Aristotel s-ar putea să nu se aplice; așadar: există o lume în care Aristotel nu l-a învățat pe Alexandru; există o lume în care el nici nu a studiat cu Platon, nici nu i-a fost profesor lui Alexandru; există o lume în care nimic din ceea ce asociem în mod normal cu Aristotel nu i se aplică. Lumile posibile sunt într-adevăr distincte unele de altele prin specificarea că proprietățile asociate cu un item dat într-o lume sau în câteva lumi nu sunt aceleași cu cele asociate lui în alte lumi.

Designatorii rigizi trebuie deosebiți de designatori nonrigizi, precum „autorul lui *Hamlet*”, fiindcă această descriție s-ar putea aplica, de fapt, lui Bacon sau Marlowe, sau Beaumont, în loc să i se aplice lui Shakespeare. Cum ar veni, există o lume în care *Hamlet* a fost scris de Bacon și nu de Shakespeare, deci „autorul lui *Hamlet*” se referă la indivizi diferiți în lumi diferite.

O consecință interesantă pentru enunțurile de identitate decurge din noțiunea lui Kripke de designare rigidă. A fost o descoperire empirică faptul că luceafărul de dimineață Phosphorus și luceafărul de seară Hesperus sunt una și aceeași planetă, Venus. Toți cei cinci termeni referenți se referă la același lucru în fiecare lume posibilă în care el există. Acum: descoperirile empirice sunt exprimate în propoziții sintetice *a posteriori*. Totuși, enunțul de identitate „luceafărul de dimineață este luceafărul de seară”, deși descoperit ca fiind adevărat *a posteriori* și în mod clar nu analitic, este — ca un exemplu de „ $x = x$ ” — cu necesitate adevărat. Prin urmare, aici avem cazul unui adevăr necesar descoperit *a posteriori*.

Această viziune a referinței este semnificativă, după cum remarcam, și pentru termeni ce desemnează genuri naturale — termeni care se referă la lucruri ce apar în mod natural, precum aur, apă, tigri și crini, spre deosebire de lucruri artificiale, precum biciclete, pălării, profesori și avioane. Kripke a susținut că termenii de gen natural sunt designatori rigizi. „Aur” se referă întotdeauna („în orice lume”) la elementul al cărui număr atomic este 79. Indiferent dacă este sau nu galben și maleabil, dacă are 79 de protoni în nucleu, atunci e aur.⁵⁰⁰ Apa este apă doar dacă are structura moleculară H_2O ; nu contează dacă este incoloră, inodoră și insipidă sau dacă este sălcie ori neagră; dacă structura ei moleculară conține doi atomi de hidrogen legați covalent cu un atom de oxigen, atunci este apă.

Marea întrebare este: dacă referința nu trece (ca să punem problemele în mare) prin descriții, cum se conectează un nume cu referentul său? O sugestie, deja făcută, este aceea că referința funcționează printr-un lanț causal, legând din punct de vedere istoric utilizările actuale ale unui termen de situația în care referentul termenului a fost fixat. Astfel, numele „Tom” se referă la Tom pentru că acest nume i-a fost dat de către părinții lui, probabil în cadrul unei ceremonii de botez, și de atunci încolo a continuat să-l identifice. Atâta vreme cât vorbitori ulteriori intenționează să se refere la aceeași entitate prin intermediul numelui, așa cum au făcut-o vorbitori precedenți, lanțul causal este de tipul corect. Au fost oferite modalități diferite de a face asta și mai plauzibil; Donnellan a vorbit despre o „teorie a explicației istorice” care ajută în cazuri mai dificile, precum „Pegas” și „unicorn”, în care — dat fiind că nu există nici cai înaripați, nici cai cu coarne — nu a existat o ocazie de numire, ci doar povești și legende.

O critică a teoriei cauzale a referinței este că avem intuiții plauzibile conform cărora succesul nonaccidental al unui vorbitor în folosirea numelor este asociat cu faptul că are cunoștințe relevante despre fapte privind referentul care îl ajută în identificarea lui. Kripke recunoștea acest fapt, spunând că descrierile ar putea ajuta la fixarea referentului în primul

rând, dar nu este același lucru cu a spune că descrierile sunt „semnificația” numelui. În schimb, susținea că un designator rigid desemnează ceea ce desemnează în virtutea unei proprietăți esențiale a referentului — să luăm în considerare noțiunea de „aur”: cuvântul designează în mod rigid elementul a cărui proprietate esențială este aceea de a avea 79 de protoni în nucleu, indiferent dacă un utilizator dat al cuvântului cunoaște sau nu vreun strop de fizică. Asta înseamnă că esența unui lucru sau a unui gen de lucru nu este ceea ce identifică ea pentru un utilizator al numelui său și nici nu poate să constituie „semnificația” numelui.⁵⁰¹

Cartea în care Kripke și-a expus pentru prima dată ideile despre aceste chestiuni, *Nume și necesitate* (1972 și 1980), reprezintă o lucrare clasică a filosofiei moderne. Ca un copil-minune, în tinerețe oferise o semantică pentru logica modală cuantificată; mai târziu a scris despre Wittgenstein într-o manieră controversată: interpretarea pe care a făcut-o operei lui Wittgenstein a fost poreclită „Kripkenstein” și a avut o contribuție importantă la domeniul filosofiei minții. Printre figurile majore ale filosofiei analitice a secolului XX, el este paradigmatic pentru ceea ce acest stil de filosofie admiră cel mai mult: o mare forță tehnică, incisivitate, creativitate, moștenirea sa contribuind în mod semnificativ la progresul dezbaterii.

După cum este de așteptat, literatura filosofică despre limbaj este una abundentă și evoluează rapid. Puține lucruri rămân fixe într-o astfel de dezbateră viguroasă. Două exemple dintre multe altele, ambele rezultând din revizitări ale ideilor lui Wittgenstein, vor demonstra asta.

Să ne amintim afirmația lui Wittgenstein despre urmarea unei reguli, potrivit căreia „o regulă nu ar putea determina un mod de a acționa, deoarece orice mod de a acționa ar putea fi pus de acord cu regula”.⁵⁰² Dacă este adevărat, acest lucru ridică o problemă serioasă pentru orice teorie care susține că semnificația trebuie explicată în termeni de reguli ce guvernează folosirea cuvintelor și a propozițiilor. Kripke a oferit o „soluție sceptică” la această dilemă, care acceptă că nu există nicio constrângere obiectivă asupra utilizărilor expresiilor de către vorbitori în limba lor și că, în schimb, ceea ce contează drept consecință a urmăririi corecte a unei reguli este, pur și simplu, confirmarea judecății celorlalți utilizatori ai limbii că regula este urmată. Deoarece Kripke spune că interpretarea pe care a făcut-o ideii lui Wittgenstein, precum și soluția sceptică la problema pe care o presupune, s-ar putea să nu fie ceea ce Wittgenstein însuși a propus de fapt, argumentul este atribuit unui gânditor fictiv pe nume „Kripkenstein” și este analizat întotdeauna sub acest nume.

Celălalt exemplu privește de asemenea ideea că semnificația constă în utilizare și este în mare măsură un răspuns la insatisfacția provocată de teorii ale semnificației bazate pe adevăr, precum cea a lui Davidson, și de orice pretenție că termenii denotă sau reprezintă lucruri sau stări de lucruri — cea mai simplă versiune a sa fiind aceea că semnificația unui termen este ceea ce denotă el. Este, totodată, un răspuns la criticile teoriilor de tipul semnificația-este-utilizare, care se bazează pe faptul că multe lucruri au utilizări — cuțitele și furculițele, de pildă — fără a avea semnificație și, într-adevăr, multe cuvinte au utilizări, adesea unele importante (precum „și”, „al”, „din”), dar nu au semnificație. Această teorie actualizată a utilizării — sau cluster de teorii — este cunoscută sub numele de „rol conceptual” (sau inferențial) al semanticii, iar ideea centrală este că semnificațiile expresiilor rezidă în relațiile lor cu alte expresii, în special în ceea ce este implicat prin utilizarea lor și inferat din ea. Primul care a sugerat o asemenea perspectivă a fost Wilfrid Sellars (1912–1989); discipolul său Robert Brandom se numără printre cei care au dezvoltat-o.⁵⁰³

Dacă existase o speranță că filosofia limbajului putea oferi o cale de a rezolva marile probleme tradiționale ale filosofiei, spre sfârșitul secolului XX, ea nu și-o împlinise. Ba chiar s-ar putea spune că nici măcar nu se apropiase de realizarea unei „teorii a semnificației” asupra căreia să existe un acord. Discuția despre referință a mers mai bine decât discuția despre semnificație. Pe măsură ce secolul intra în ultimele sale decenii, interesul față de limbaj a început să se îndrepte în două direcții: una a fost legătura tot mai strânsă cu filosofia minții, cealaltă a presupus concentrarea tot mai mare a interesului asupra unor aspecte particulare ale

limbajului și utilizării acestuia, de pildă expresiile lexicale (cele care leagă un enunț de un anumit vorbitor, timp și loc), imprecizia, anafora, contextul, pragmatica, discursul ficțional și alte preocupări mai specializate. În unele dintre aceste zone de interes, filosofi au beneficiat de lucrul cu ideile împreună cu colegii lor lingviști. Scrierile lui Davidson, Dummett, Kripke și alții au continuat să fie explorate și să genereze perspective noi, ca o reacție creativă față de ele, din partea celor nou veniți să le studieze ideile; filosofia nu este niciodată statică

FILOSOFIA MINȚII

Filosofia minții nu a fost un domeniu separat și de sine stătător în prima jumătate a secolului XX. Cărțile introductive includeau discuția despre problema minte-corp în capitolul dedicat metafizicii, iar teoriile percepției erau asociate cu problema scepticismului în epistemologie. Abordările științifice ale psihologiei începuseră să capete formă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Germania, Austria și America, iar în prima jumătate a secolului XX, inspirată de succesele în științele naturale, mai ales în fizică, dorința de a avea o psihologie empirică, observațională a dat behaviorismului un avantaj semnificativ.

Ca urmare, behaviorismul se recomanda și filosofilor care voiau fie să reducă fenomenele mentale la comportament, fie (la fel de important, pentru cei mai mulți dintre ei) să analizeze termenii mentali în termeni comportamentali. Pozitiviștii logici, Quine, Wittgenstein și Ryle, fiecare în felul său, au apelat la strategii behavioriste pentru a nu se ocupa de discuția despre mental. În primele două decenii de după cel de-al Doilea Război Mondial, nu a existat niciun moment de iluminare care să-i facă pe filosofi să renunțe în vreun fel la behaviorism ca resursă pentru înțelegerea minții, însă dispariția behaviorismului în psihologie a reprezentat cu siguranță unul dintre factori.

Dispariția behaviorismului în psihologie și în filosofie nu a însemnat și dispariția devotamentului față de ideea care stătea la baza lui, și anume faptul că fenomenele mentale sunt, în ultimă instanță, fenomene naturale sau se întemeiază pe ele — în primul rând, o funcție a creierului. Asta a redirecționat eforturile filosofiei către gândirea manierei în care fenomenele mentale ar putea fi înțelese sau interpretate în mod compatibil atât cu respingerea behaviorismului, cât și a oricărei forme de dualism. Sofisticarea tot mai mare care caracterizează domeniile neurologiei, fiziologiei și biochimiei a întărit această încredere. În mod firesc, primul pas a fost emiterea ipotezei că fenomenele mentale *sunt efectiv* ocurențe fizice în creier și în sistemul nervos central, altfel spus, că evenimentele mentale și evenimentele din sistemul nervos sunt identice. Prima problemă a fost să încerce să înțeleagă cum să articuleze această idee în mod satisfăcător.

Teoriile timpurii ale identității minții, avansate în anii 1950 și 1960, se datorează lui U.T. Place, Herbert Feigl și J.J.C. Smart. Viziunile lui Place și Smart reprezintă un fel de stadiu intermediar, deoarece ei credeau că fenomenele *intenționale*⁵⁰⁴ — credința, dorința — sunt în continuare cel mai bine înțelese în mod behaviorist, pe când stările *fenomenale* — dureri, senzații de foame — pot fi asociate cu stări fizice ale sistemului nervos. Feigl a fost de acord în privința stărilor fenomenale, dar considera că behaviorismul este totodată insuficient pentru a explica stările intenționale, fiindcă o descriere a lor trebuie să includă factori care nu sunt *exclusivi* pentru persoana (sau alt organism) în chestiune; alte lucruri — alți oameni sau alte aspecte ale lumii — trebuie să figureze frecvent în explicațiile intenționale. Cum ai explica „a te gândi la un copac” dacă nu se face nicio referire și la altceva, în afară de gând, și anume la copacul însuși — mai ales dacă voiai să faci diferența între „a te gândi la un copac” și „a te gândi la un râu”? Prin urmare, ar fi o greșală categorială, în sensul lui Ryle, să asimilezi explicațiile intenționaliste celor comportamentale.

Ideea lui Feigl cu privire la stările intenționale este un indiciu timpuriu a ceea ce a ajuns să fie numit „anti individualism”. După cum îl descria unul dintre principalii susținători ai acestei perspective, Tyler Burge, în lucrarea sa *Foundations of Mind* (2007), *individualismul*, în acest context, este teza potrivit căreia stările mentale ale unui individ sunt independente în mod constitutiv de orice relație cu o realitate mai amplă, în timp ce *anti-individualismul* spune că multe astfel de stări sunt ceea ce sunt, în virtutea relațiilor dintre individul aflat în

acele stări și o realitate mai amplă. Un alt nume pentru acest gen de perspectivă este acela de *externalism*, iar versiuni ale sale se aplică atât în teoria semnificației, cât și în teorii ale intenționalității. Sintagmele *conținut larg* și *conținut îngust* sunt adesea folosite pentru a descrie conținutul stărilor mentale dintr-o perspectivă anti-individualistă sau externalistă și, respectiv, dintr-o perspectivă individualistă sau internalistă.

Place afirmă că identitatea în chestiune nu este de tipul „ $x = x$ ”, ci este identitate *compozițională*. un nor este o colecție de picături de apă, dar o picătură de apă nu este un nor. În același timp, un eveniment mental este compus din evenimente fizice, iar atunci când știm suficient despre ambele, vom fi capabili să arătăm cum primul se reduce la cel de al doilea.

Feigl și Smart, folosind distincția sens-referință a lui Frege, au adoptat ideea că identitatea între tipurile de stări fenomenale și stări fizice este identitate $x = x$; așadar, expresiile care descriu stările respective diferă ca sens, dar se referă la același lucru.

Două dintre principalele obiecții la teoriile identității sunt, după cum urmează: prima, că restrâng fenomenele mentale la creier — cum rămâne cu posibilitatea ca unele computere sau alte entități, nu neapărat biologice, să aibă stări mentale? — și a doua, că ele nu spun nimic despre una dintre cele mai enigmatice trăsături ale vieții mentale, și anume existența *qualia* — respectiv calitatea resimțită a experiențelor de durere, plăcere, foame, dorință, depresie și altele: aspectul subiectiv al vieții mentale. Această problemă se află în centrul dezbaterii controversate despre conștiință, discutată în cele ce urmează.

Prima obiecție spune că stările mentale și stările creierului nu pot fi identice, dacă stările mentale ar putea să apară în alte lucruri în afară de creier. Identitatea în sensul standard al lui $x = x$ este *necesară*, dar dacă stările mentale sunt „multiplu realizabile”, cu alte cuvinte capabile să fie instanțiate în diferite tipuri de sisteme, atunci relația dintre stările mentale și stările creierului este doar *contingentă*. Unul dintre răspunsurile formulate la această chestiune este de a reduce afirmația de identitate de la „identitate tip-tip” la „identitate semn-semn”: în loc să spunem „tipurile de stări mentale, precum senzația de durere, sunt identice cu tipurile de stări ale sistemului nervos, și anume stimularea fibrelor C” (acestea fiind fibrele nociceptor nonmielinizate din corpul animalelor care emit prima senzație ascuțită de durere), doar afirmăm că „stările mentale-*semn* sunt identice cu stările-*semn* ale sistemului nervos central”. Distincția între tip și semn este cel mai ușor explicată astfel: „fiecare ființă umană individuală este un semn (exemplu, dovadă) al tipului animal (gen, specie) *Homo sapiens sapiens*”. În „Ea s-a dus sus să găsească sita” sunt opt semne ale literei „s”. Identitatea semn-semn permite realizabilitatea multiplă a stărilor mentale, păstrând totuși atașamentul fundamental al oricărei teorii a identității față de „această stare mentală-*semn* este $x = x$ identică cu această altă stare-*semn*” (oricare ar fi acea stare, deși la ființele umane ea e o stare a corpului).

O altă abordare este *funcționalismul*, care spune că stările mentale trebuie identificate prin rolurile cauzale pe care le joacă, independent de ce fel de sistem biologic (să spunem, creier) sau electronic (să spunem, computere) efectuează operațiunile cauzale propriu-zise. Prin urmare, a spune ce este o durere sau o amintire ori o dorință înseamnă a spune ce roluri cauzale sunt jucate de dureri, amintiri și dorințe, independent de sistemul aflat la lucru în cazul respectiv. Este o teorie a „cutiei negre”, respectând restricția realizabilității multiple și, prin urmare, pretabilă la interpretări foarte variate, incluzându-le pe cele aflate în contradicție directă unele cu altele.

O obiecție imediată la adresa funcționalismului constă în faptul că el nu pare să ofere o modalitate de a stabili o zonă clară între viziunile prea permissive și cele prea restrictive pentru a satisface intuiții cu privire la viața mentală. El nu se ocupă deloc de chestiunea naturii subiective a stărilor mentale care, în unele cazuri, nu face niciun fel de diferență cauzală, după cum se vede din exemple ale „spectrului inversat”: de fiecare dată când tu vezi verde, eu vad albastru, dar această diferență nu schimbă cu nimic modul în care ne comportăm cu privire la lucrurile care ție îți par verzi, iar mie, albastre. În plus, eu aș putea să regret ceva, dar să nu fac nimic legat de faptul că regret; care este rolul cauzal în termenii cărui trebuie caracterizat „regretul” ca stare intențională?

Un exemplu celebru, oferit de John Searle, sugerează că funcționalismul nu poate explica adecvat stări intenționale, precum înțelegerea. Să ne imaginăm o persoană care posedă un

regulament exhaustiv pentru corelarea unor șiruri de caractere chinezești unele cu altele. I se da un șir de caractere, se uită în regulament pentru a găsi șirul de caractere cu care se potrivește și produce acest al doilea șir. Pentru cineva care înțelege chineza, persoana respectivă oferă răspunsuri inteligente la întrebări sau remarci, dar ea însăși habar n-are ce înseamnă vreunul dintre șiruri. Să presupunem că nici măcar nu știe că sunt caractere chinezești; pentru ea, scrisul japonez sau coreean nu s-ar deosebi de scrisul chinezesc. Într-o descriere funcționalistă, o minte este exact ca această persoană, îndeplinește o sarcină, dar, conform ipotezei, fără să știe ce face. Searle a vizat prin acest exemplu afirmația că relația software-hardware într-un computer modelează relația minte-creier la animale, mințile fiind astfel software-ul creierului. Dar asta atinge ambele ținte, funcționalismul și analogia cu computerul. Pentru Searle, morala este că nu poate exista intenționalitate fără conștiință.

Argumentul camerei chinezești al lui Searle a declanșat o controversă viguroasă. Una dintre reacții a reprezentat o afirmația potrivit căreia, chiar dacă bărbatul din cameră nu înțelege chineza, întregul sistem, din care el este doar o parte, înțelege chineza. Searle a replicat că și în cazul în care bărbatul devine întregul sistem (învățând regulamentul pe de rost, generând șiruri de caractere, potrivindu-le cu alte șiruri și emițându-le pe acestea din urmă), el tot n-ar înțelege chineza.

„Monismul anomal” al lui Donald Davidson constituie un alt argument împotriva teoriilor fizicaliste ale identității tip-tip. Perspectiva sa, descrisă mai devreme, este că deși evenimentele mentale cauzează evenimente fizice și deși toate relațiile cauzale sunt guvernate de legi naturale, nu există totuși niciun fel de legi naturale care guvernează conexiunile naturale între evenimente mentale și evenimente fizice. După cum am văzut, contradicția dintre aceste angajamente explică termenul „anomal”.

Invocarea de către Davidson a ideii de superveniență pentru a descrie felul în care stările mentale ar putea „în anumite cazuri să fie dependente” de stări fizice, în ciuda absenței legilor psiho-fizice, constituie o formă de „fizicalism nonreductiv”. Unii comentatori descriu perspectiva lui Davidson ca fiind o teorie a identității simbolice, deși a face asta nu se potrivește nici cu noțiunea de superveniență, nici cu respingerea reducționismului, asociată cu ea. Dificultatea poziționării perspectivei sale pe spectrul teoriilor reducționiste este un rezultat al faptului, pe care el îl subliniază, că discuția despre raționalitate intră în mod esențial în numeroase descrieri mentale, dar nu are niciun rol în descrierile fizice; orice efort de a le explica pe primele în termenii ultimelor *trebuie*, prin urmare, să eșueze în a o face adecvat. Și totuși, nu se poate pune problema reintroducerii vreunei forme de dualism al substanței deghezată într-un „dualism al aspectului” sau „dualism al proprietății” de genul care ar putea caracteriza cel mai natural monismul anomal.

Un aspect semnificativ al contribuției lui Davidson este faptul că el a reorientat dezbateră de la discutarea cu precădere a senzației către *intenționalitate* ca o trăsătură caracteristică a mentalului, citând în acest sens opinia filosofului-psiholog din secolul al XIX-lea, Franz Brentano: „Orice fenomen psihic”, scria Brentano, „este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională sau poate mentală a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația cu un conținut, orientarea spre un obiect (prin care aici trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitate immanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect”.⁵⁰⁵ Asta permite identificarea stărilor mentale prin conținutul lor; astfel, credința și dorința sunt atitudini înțelese în termenii a ceea ce se crede și, respectiv, se dorește.

Atracția exercitată de această perspectivă asupra lui Davidson devine clară atunci când ne reamintim teoria pe care a formulat-o asupra interpretării. Atribuirea unor atitudini propoziționale este realizată prin interpretarea comportamentului lingvistic într-un context; noi „împunem condiții de coerență, raționalitate și compatibilitate” asupra comportamentului agentului și a cauzelor lui, ceea ce de fapt înseamnă că stabilirea semnificației a ceea ce spune un agent se realizează prin aplicarea unei teorii a minții la ceea ce face el. Tot ceea ce ne dorim să știm despre minte este, prin urmare, dezvăluit prin ceea ce fac conceptele mentale pentru a permite o interpretare radicală.

În timp ce versiunea formulată de Davidson asupra fizicalismului nonreductiv era atractivă pentru unii, legătura ei cu teoria interpretării s-a dovedit mai puțin atractivă, în special fiindcă pretenția că ea dezvăluie tot ce se poate spune despre minte presupune faptul că o psihologie științifică nu este posibilă. Pentru unii, asta a ridicat suspiciunea că monismul anomal ar putea fi, în fond, doar o versiune a *epifenomenalismului*, viziunea că fenomenele mentale sunt doar produse derivate sau efecte secundare ale evenimentelor fizice mult mai importante din creier, care le provoacă. Asta însă nu poate constitui o critică la adresa lui Davidson, întrucât epifenomenalismul neagă explicit faptul că fenomenele mentale exercită vreo influență cauzală asupra fenomenelor fizice, iar anomalia perspectivei lui Davidson constă tocmai în faptul că stările psihice cauzează cu adevărat comportamentul fizic, dar nu sub conducerea vreunei legi care conține descrieri mentale.

Suspiciunile de epifenomenalism ridicate de neclarități ale formelor nonreductive de fizicalism reamintesc una dintre întrebările pe care le provoacă. Care este rostul fenomenelor mentale, dacă sunt epifenomenale? Ele ar putea fi doar un accident inutil ale evoluției. Dacă nu joacă niciun rol în producerea comportamentului, atunci sunt inutile în interpretarea comportamentului lingvistic sau de alt fel; lumea ar putea la fel de bine să fie populată de zombi total lipsiți de minte, ca și de creaturi ale căror vieți mentale sunt produse derivate inefficiente ale obiectului care face de fapt treaba.

Într-adevăr, critica referitoare la faptul că fizicalismul nonreductiv ar putea să cadă ușor în epifenomenalism îl face să pară chestionabil. Ea face ca teoria să pară că se confruntă cu o versiune modernă a problemei cu care s-a confruntat Descartes. Acesta, ne amintim, nu a fost în stare să explice cum se poate realiza o legătură cauzală între fenomene mentale și fizice, dacă ele sunt substanțe complet diferite. Orice viziune care spune că fenomenele mentale nu pot fi reduse la fenomene fizice și care nu este epifenomenalistă trebuie să găsească o descriere a modului în care ele se conectează. O astfel de descriere este, în mod evident, imposibilă, plecând de la premisa că nu există niciun fel de legi care să le conecteze. Problemele vechi nu sunt întotdeauna rezolvate îmbrăcându-le în haine noi.

Ideea că stările mentale determină comportamentul și că noi îl explicăm și prezicem punându-l pe seama stărilor mentale înțelese ca origine internă a sa este una atât de naturală, încât reprezintă convingerea comună majorității oamenilor. Suntem, în general, destul de buni în interpretarea și prezicerea comportamentului altora, iar folosirea cu ușurință a conceptelor de dorință, credință, intenție, foame, poftă, speranță, tristețe, bucurie și alte stări interioare ale minții se spune că se constituie într-o „psihologie populară” pe care o căpătăm pe măsură ce creștem, începând din copilărie. Ea constituie „cunoașterea tacită” — cunoașterea implicită de care s-ar putea chiar să nu fim pe deplin conștienți că o avem, precum cunoștințele noastre de gramatică. Succesul ei ar putea fi luat drept un indiciu al faptului că, indiferent de termenii mentali la care se referă, indiferent de procesele neuronale din creier sau de altceva, „teoria populară” [*folk theory*] însăși pare corectă în multe aspecte privitoare la minte.

Această opinie este puternic respinsă de „materialismul eliminativ”, teoria conform căreia psihologia populară [*folk psychology*] este radical greșită, iar stările și procesele la care termenii săi pretind că se referă nu există. Orice teorie care neagă existența unei clase de entități este „eliminativistă” cu privire la acea clasă; adăugați „materialism” și materialismul eliminativ se anunță ca o teorie care spune că doar lucrurile care există sunt stări și procese materiale (fizice). Într-adevăr, orice teorie despre minte care este *materialistă* e, doar în virtutea acestui fapt, pe cale de a fi deja eliminativistă. Quine întreba în *Word and Object* dacă, în condițiile în care termenii mentali sunt considerați ca denotând evenimente fizice din creier, aceasta echivalează cu o teorie a mentalului, afirmând că stările mentale și cele fizice sunt identice; sau, în loc de asta, o recomandare de a abandona complet referința la stările mentale. Și apoi susținea că, întrucât ele ajung la același lucru, de ce să mai dublăm ceea ce spunem — să eliminăm, deci, discuția despre mental.

Materialismul eliminativ s-a aflat în centrul atenției odată cu lucrările lui Paul și Patricia Churchland și cu cele ale lui Stephen Stich. Lucrarea acestuia din urmă, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (1983), și *Neurophilosophy* (1986) a Patriciei Churchland sunt repere

importante pe parcursul acestei evoluții. Argumentul Patriciei Churchland este acela că, odata ce avem o înțelegere deplină a funcționării creierului, vom pricepe întru totul ceea ce considerăm acum a fi stări și procese mentale și nu vom mai avea nevoie de vocabularul psihologiei populare pentru a vorbi despre el. Situația noastră cu privire la minte, susținea Patricia Churchland, este la același nivel cu înțelegerea de către Aristotel a mișcării; progresele în științele naturale au oferit un mijloc de a explica modul în care poate să apară mișcarea, fără a face apel la activitatea de intermediere a *anima* și, ca atare, referirile la aceasta din urmă au fost eliminate.

Ceea ce deosebește materialismul eliminativ al lui Churchland de încercările precedente de a concepe o teorie fizicalistă a minții și creierului este identificarea explicită a structurii cerebrale drept entitatea care face treaba. Teoriile anterioare nu oferisera nicio sugestie cu privire la ce sunt *realmente* structurile sau stările creierului, cu care sunt identice sau la care se reduc stările mentale; ele nu făcuseră decât să arate către „acel ceva din creier” pe care o viitoare știință l-ar identifica drept candidatul corect. Progresele în neuroștiință, spuneau cei doi Churchland, aduseseră acum filosofia minții într-o conexiune atât de intimă cu ea însăși, încât nu mai era posibil să spui unde începe neuroștiința și unde se sfârșește filosofia.

Dar materialismul eliminativ nu e doar o puternică teorie a identității; el este *eliminativ*, afirmând că *nu există lucruri* precum credințele, dorințele, speranțele și tot restul. Să luăm, de exemplu, diferența dintre a spune că fulgerul este o descărcare electrică, unde natura unui fenomen familiar este explicată printr-o teorie care are resursele corecte pentru a o face (înlocuind astfel, să zicem, „fulgerul este o lucire aruncată de Zeus”), și a susține că demonii nu există. În cazul din urmă, nu se pune problema că au apărut resurse mai adecvate pentru a explica „posedarea de către demoni” în bolile psihice; în schimb, luarea în considerare a demonilor a fost eliminată complet din discuția despre bolile psihice. Exact asta se va întâmpla, spun eliminatiștii, pe măsură ce știința creierului progresează.

Argumentele în favoarea materialismului eliminativist sunt de două feluri: argumente împotriva psihologiei populare și argumente pentru potențialul explicativ al neuroștiinței. Unele dintre ele sunt următoarele: o teorie a minții ar trebui să presupună existența unui program de cercetare care va produce explicații ale fenomenelor în cauză. Psihologia populară nu face asta; în schimb, ea ignoră arii întregi ale vieții mentale, inclusiv visul, conștiința, învățarea, memoria, bolile psihice și acele comportamente cunoscute acum ca fiind rezultatul afecțiunilor creierului. În plus, există paralele cu alte teorii populare cu privire la aspectele lumii — vremea, bolile fizice, comportamentul animalelor — pe care știința le-a înlocuit; psihologia populară va urma același tipar, pe măsură ce cunoștințele în domeniul neuroștiinței se înmulțesc. Între timp, acele cunoștințe — despre creier, neurofiziologie, endocrinologie și genetică —, care au crescut enorm în cursul secolului XX, aruncă tot mai multă lumină asupra vieții mentale, nu în ultimul rând ca rezultat al scanării funcționale prin RMN, care face posibil să observi, în timp real, activarea structurilor creierului ca răspuns la diverse sarcini și provocări, îmbogățind mult cunoștințele deja dobândite din corelații cu diverse deficite psihologice, făcute în urma autopsierii creierului.

Acestea sunt considerații convingătoare. Totuși, explicația psihologiei populare rămâne încă una puternică și, așa cum era de așteptat, are succes ca o teorie cotidiană a minții, iar — cel mai important — abordarea neuro-filosofică pare mai degrabă să sporească misterul experiențelor introspective: avem, sau pare să avem, acces direct și privilegiat la stări mentale precum durere, foame, dorință și la experiența bogată calitativ a vederii (în culori — un fapt remarcabil), a auzului, a gustului și a celorlalte. Răspunsul materialist eliminativ vine să spună că interpretările noastre a ceea ce se întâmplă în interiorul nostru ar putea fi condiționate cultural de psihologia populară pe care o asimilăm pe măsură ce creștem; așa cum în trecut oamenii susțineau că „vedeau” cum demonii erau alungați din corp prin exorcizare, tot așa noi am putea *crede* că știm ce este o presupusă stare mentală interioară și să greșim.

Aceste ultime observații ridică marea problemă a conștiinței, în particular, acel aspect care constă în a fi conștient de faptul că ai experiență într-un anumit fel. Discuția despre conștiință cuprinde noțiuni înrudite, precum a fi simțitor sau treaz, sau conștient de alte

lucruri decât de sine, dar problema esențială pentru orice teorie fizicalistă a minții (ba chiar pentru orice teorie a minții) este cum să explice fenomenul care a ajuns să fie numit aspectul „cum este sa” al conștiinței, după celebra lucrare din 1974 a lui Thomas Nagel, intitulată „What is It Like to be a Bat?” [„Cum e oare să fii liliac?”] Pe temeiuri observaționale știm ca liliecii se orientează și își găsesc prada prin intermediul ecolocației. Ce nu putem ști este cum e pentru un liliac sa „vadă” lumea prin modelele sonore ale țipetelor lor de înaltă frecvență, reverberate de obiecte. Liliacul are parte de o asemenea experiență; dar numai el poate ști cum este.

Nagel susținea că principala provocare pentru fizicalism este să explice caracterul subiectiv al unei astfel de experiențe. El definește posesia stărilor mentale conștiente drept a fi în mod subiectiv „ceva ce este posibil a fi” posesorul lor și afirmă că nicio teorie reductivă a stărilor mentale nu surprinde asta, pentru că astfel de teorii sunt toate compatibile cu absența subiectivității⁵⁰⁶ — pe scurt, cu starea de *zombi*. Și nu numai că nu o surprind, dar ele par în principiu să fie excluse de la a proceda astfel, din două motive. Unul este că natura unei asemenea experiențe poate fi înțeleasă doar din punctul de vedere al celui care experimentează. Cealaltă este că, oricât de bogate sunt datele empirice externe de care dispune un observator, ele nu-i pot da acces la acel punct de vedere. Putem avea date despre capacitățile de ecolocație ale liliacului, dar nu putem ști, din punctul de vedere al liliacului, cum e să le folosești.⁵⁰⁷

Prin acest argument, Nagel nu a urmărit o respingere a fizicalismului, ci mai degrabă să sublinieze dificultatea specială pe care teoriile fizicaliste trebuie să o depășească.⁵⁰⁸ Un alt contributor la dezbateri, Frank Jackson, credea însă că aceste considerații exclud fizicalismul și a conceput experimentul mental „camera lui Mary” pentru a arăta de ce. Mary este o cercetătoare foarte inteligentă care trăiește în permanență într-o cameră în care culorile sunt doar negru și alb. Ea nu poartă decât haine albe și negre, are un televizor alb-negru și toate cărțile pe care le primește sunt, de asemenea, doar în alb și negru. Este expertă în studiul analizatorului vizual și știe tot ce trebuie știut despre vederea în culori — structura ochiului, nervii optici, cortexul vizual, partea spectrului electromagnetic vizibilă pentru ochiul uman și natura răspunsului sistemului vizual la radiația electromagnetică la frecvențe diferite. Mary știe toate aceste lucruri în detaliu și fără să fi văzut vreodată alte culori decât alb și negru. Într-o zi, ea își părăsește camera și vede un trandafir roșu. Când face asta, spune Jackson, ea *învață ceva nou: învață cum e să vezi roșu*. Ceea ce învață ea este caracterul calitativ al acelui gen de experiență. Acest lucru este absent din cunoașterea obiectivă comprehensivă a vederii în culori. Prin urmare, spune Jackson, teoriile fizicaliste sunt greșite.

Un argument cu efect similar este oferit de David Chalmers. El postulează o lume locuită doar de zombi, înțelegi ca niște creaturi care sunt copii exacte ale ființelor umane în toate privințele, cu excepția faptului că experiențele lor nu au nicio *qualia*, niciun caracter calitativ, „resimțit subiectiv”. Aceasta este o lume imaginabilă și, deci, posibilă din punct de vedere metafizic; și dacă este metafizic posibilă, fizicalismul este fals — pentru că el descrie ființele umane ca și cum ele ar fi zombi în acea lume.

De asemenea, Chalmers distinge între „problema grea a conștiinței” — cum să explici *qualia* — și problemele ușoare, ca de pildă explicarea felului în care creierul îndeplinește diverse funcții cognitive, precum procesarea inputurilor senzoriale, integrarea informațiilor și altele. Problema grea este aceea de a explica de ce îndeplinirea acestor funcții este însoțită de fenomenul „cum se simte” să le îndeplinești.

Neputința teoriilor fizicaliste de a explica *qualia* este cunoscută sub numele de „lacună explicativă”, iar unii filosofi (printre ei, Chalmers însuși, Jackson și Kripke) deduc din aceasta o lacună ontologică, și anume nonfizicalitatea conștiinței. Fizicaliștii răspund fie negând că exista o lacună explicativă — care prin ea însăși închide lacuna ontologică —, fie acceptând lacuna explicativă, dar negând că ea atrage după sine o lacună ontologică. Daniel Dennett, ca un exemplu de prim rang, susține că nu există nicio lacună explicativă, deoarece, spune el, nu exista lucruri precum *qualia*; ele sunt o „ficțiune filosofică”. El justifică asta afirmând ca de fapt creierul pricepe doar câteva detalii semnificative în fiecare moment, doar astfel fiind capabil să funcționeze, pentru că ar deveni supraîncărcat în mod inefficient, dacă ar cauta sa

face față simultan prea multor informații. Experimentele arată că omitem o mulțime de informații chiar și despre un mediu perceptual prezent — de exemplu, faimosul experiment „gorila și jucătorii cu mingea”, în care majoritatea celor care urmăresc o înregistrare video cu oameni care își pasează o minge și cărora li se cere să numere de câte ori fac asta eșuează complet să vadă figura unei gorile în mărime naturală care intră printre jucători, se bate cu pumnii în piept și iese de pe ecran. Într-adevăr, astfel de experimente similare arată că lumea așa cum o percepem este o construcție a realității virtuale.

Dar criticii poziției lui Dennett afirmă că asta nu demonstrează existența conștiinței; este imposibil să convingi pe cineva că senzația de căldură din mâinile sale în timp ce le ține lângă un foc și senzația de durere intensă pe care o simte când le bagă în foc sunt iluzii. Faptul că nu putem explica conștiința pe baza cunoștințelor actuale nu ar trebui să fie un motiv să negăm existența ei; și nici faptul că este ireductibil subiectivă și accesibilă doar unui observator privilegiat nu ar trebui să atragă după sine concluzia că nu are o bază fizică. Această perspectivă spune că lacuna explicativă este reală, dar nu trebuie să atragă după sine o lacună ontologică și ar putea fi doar o funcție a stării actuale inadecvate a cunoștințelor neuroștiințifice. La celălalt capăt al dezbaterii se află cei care cred că problema cea dificilă este pur și simplu prea grea ca să fie rezolvată vreodată: din acest punct de vedere, conștiința nu se poate înțelege pe sine mai mult decât se poate vedea pe el însuși un glob ocular. Nu mulți acceptă această perspectivă disperată. O poziție respectabilă este că, indiferent de ceea ce ar putea dezvălui viitoarea neuroștiință, utilitatea predictivă și explicativă a conceptelor psihologiei populare rămâne valabilă și chiar impresionantă.

ETICA

În mod obișnuit, se face o distincție între „etica normativă” — teoriile sau sistemele etice care se oferă drept ghiduri sau, în cazul eticii religioase, cerințe cu privire la felul în care să trăiești — și „metaetică”, respectiv analiza filosofică a conceptelor și limbajului etic, de obicei lipsită de orice ambiții normative. Aproape întreaga gândire etică din filosofia analitică a secolului XX este metaetică, cel puțin până în ultimele câteva decenii, când „etica aplicată”, care aduce în discuție dileme din domeniul practicii medicale, afacerilor, războiului, cercetării științifice și altele, a început să devină din ce în ce mai influentă, alăturându-se rafinamentului tehnic tot mai mare al dezbaterii metaetice.

Putem fi iertați în cazul în care presupunem că întrebările etice normative ar fi putut să-i captiveze pe filosofi după măcelul și barbaria războaielor mondiale, după amenințarea cu extincția cauzată de folosirea armelor nucleare, după îndelungata strânsoare a regimurilor totalitare din lumea întreagă și după actele aparent de neoprit ale violării drepturilor omului pe fiecare continent. Cu toate acestea, a fost ca și cum teroarea unei barbarii atât de mari a făcut necesar ca filosofi să-și îndrepte privirea către ceva mai calm, mai plăcut și mai ușor de realizat. În loc să investigheze ce anume a făcut moralmente tolerabil de către unii, cel puțin pentru o vreme, un lucru precum Holocaustul — uciderea în masă a milioane de oameni —, filosofi analitici au investigat (de exemplu) conexiunea logică între un imperativ („Închide fereastra!”) și abilitatea cuiva aflat în situația respectivă de a se supune. (Fiindcă, dacă fereastra este deja închisă, sensul imperativului devine asemănător cu cel al unui enunț care este fals și atunci ce sens mai este acesta?)⁵⁰⁹

În replică, s-ar putea afirma că nu are rost să te grăbești cu emiterea unei judecăți morale, fără a avea o idee clară despre natura și sensul unor astfel de judecăți, lucru care este adevărat; și s-ar putea spune și că ororilor evidente ale secolului XX nu ar trebui să li se permită să ia tot oxigenul dezbaterii, astfel încât alte preocupări legitime să fie neglijate. S-ar putea susține mai departe că o revenire la examinarea civilizată a modului în care concepem problemele etice, ca o contribuție la a fi capabili să le concepem *bine*, este exact răspunsul corect la efortul barbarilor de a opri complet dezbaterea — ba chiar civilizația. Lucru care este de asemenea adevărat. Totuși: nu există niciun motiv pentru care cele două sarcini, de a combate enormitatea etică și de a clarifica discursul etic, nu ar putea fi ambele posibile — uneori, chiar împreună.

S-ar putea spune că dezbaterile etice în filosofia analitică a secolului XX au început înainte de secolul XX — de fapt au început odată cu Aristotel; el, Hume și Kant au rămas și sunt în continuare figurile dominante ale întregii dezbateri etice. Ceva mai aproape în timp, utilitariștii secolului al XIX-lea se află la originea diverselor forme de utilitarism acțional, normativ și preferențial, la care mulți filosofi morali apelează când sunt puși sub presiune, la sfârșitul teoretizărilor lor, pentru a răspunde la întrebarea: „Deci, ce ne ajută să decidem cum să acționăm într-o anumită situație?”. Suma acestor antecedente a continuat și continuă să dea formă naturii discuției care privește întrebările intim interconectate despre felul cum înțelegem limbajul etic, dacă există sau nu fapte sau proprietăți morale obiective, cum justificăm pretențiile morale și cum gândirea etică se leagă de alte aspecte ale minții, naturii și condiției umane, respectiv: semantica, metafizica, epistemologia și psihologia discursului și a vieții etice.

Dar pentru a ne apropia de zilele noastre, s-ar putea spune că, în filosofia analitică a secolului XX, dezbaterile etice începe cu *Principia Ethica* a lui G.E. Moore, discutată în secțiunea despre perspectiva lui filosofică la paginile 417–421. Opoziția față de „eroarea naturalistă”, intuiționismul său și îmbrățișarea unei forme de utilitarism normativ au format perspectiva dominantă în prima treime a secolului, chiar dacă au existat unii care, precum David Ross (1877-1971), au susținut că ceea ce intuim în viața morală nu este ceea ce e intrinsec bine (prietenia și frumusețea, în teoria lui Moore), ci *datoriile* noastre. Ross recunoștea faptul că datoriile pot intra în conflict unele cu altele și susținea că alegerea celor cărora ne vom supune trebuie făcută pe baza meritelor circumstanțelor în care ne aflăm. A considerat că, prin această ajustare, abordarea intuiționistă a eticii se conformează la ceea ce majoritatea oamenilor obișnuiți ar accepta că este o descriere corectă a modului în care ei concep problemele morale.

Pozitiviștii logici au fost de acord în privința erorii naturaliste, dar nu și în privința intuiției, care — dacă există — ar subscrie o viziune realistă în sensul că judecățile etice implică referința la proprietăți sau stări de lucruri obiective a căror prezență sau absență conferă valoare de adevăr acelor judecăți. În schimb, ei au susținut că enunțurile etice nu sunt câtuși de puțin enunțuri, pentru că nu sunt verificabile, ci sunt expresii ale atitudinii. Acesta este *emotivismul*, o perspectivă susținută înaintea pozitivistilor de Russell și, dintre ei, de Carnap și alții, și care a fost popularizată de A.J. Ayer în *Language, Truth and Logic* (1936) și tratată mai în profunzime de către Charles Stevenson în *Ethics and Language* (1944).

Charles Stevenson (1908-1979) a fost educat la Yale, apoi la Cambridge — unde a frecventat cursurile lui Moore și Wittgenstein, iar drept urmare, interesele sale s-au reorientat dinspre literatură către filosofie — și în final la Harvard, pentru doctorat. A predat un număr de ani la Yale, universitate care în cele din urmă i-a refuzat catedra din cauză că alesese să îmbrățișeze emotivismul și mai ales fiindcă susținuse că unele dispute morale nu pot fi rezolvate pe temeiuri raționale și trebuie să apelăm în astfel de cazuri la temeiuri nonraționale. În schimb, Universitatea din Michigan i-a oferit un post, unde a rămas tot restul carierei sale.

Stevenson s-a considerat ca „îndreptățind și suplimentând” ceea ce Russell, Ayer, Carnap și alții afirmaseră în favoarea unei perspective noncognitiviste a limbajului moral. Ideea sa principală a fost aceea că termenii etici au *semnificații emotive*, prin care înțelegea că, datorită istoriei utilizării lor, au o „tendință de a exprima” atitudinile vorbitorilor și de a evoca atitudini în ascultători. Discursul factual este și el unul expresivist, prin aceea că exprimă credințele unui vorbitor; oamenii rareori vorbesc *despre* credințele lor, ca de exemplu: „Credeam că Jones l-a insultat pe Smith”; în schimb, le exprimă: „Jones l-a insultat pe Smith”. Dar într-o aserțiune de tipul „Jones n-ar fi trebuit să-l insulte pe Smith” se întâmplă mai mult de atât, fiindcă nu este vorba doar despre o relatare a ceea ce s-a întâmplat, ci mai important — enunțul transmite și dezaprobarea vorbitorului față de acțiune. Deși credințele sunt implicite în propoziții de tipul „trebuie”, atitudinea pe care o transmit este cea relevantă pentru a determina ce fel de motive sunt relevante pentru rezolvarea unor cazuri de dezacord moral și incertitudine care ar putea să apară din utilizarea lor.

Însa acesta nu este sfârșitul poveștii. La fel de important este că, pronunțând un enunț moral, vorbitorul nu doar își exprimă atitudinea, ci *are în vedere* ca alegerea pe care o face privind terminologia emotivă să evoce o atitudine similară în ascultătorul său. După o discuție cu J.O. Urmson, Stevenson a schimbat verbul „să evoce” cu „să invite”, acesta surprinzând mai bine ideea vorbitorului în comunicarea atitudinii sale, întrucât, deși uneori vorbitorii vor exprima atitudini doar pentru a-și da frâu liber sentimentelor, ar fi ciudat să aibă atitudini de aprobare și dezaprobare, dar să nu dorească, în majoritatea cazurilor, să urmeze ceva pentru a promova sau inhiba lucrul care le-a provocat.

Acesta este modelul „autobiografic” al discursului moral, ce are în vedere propriile atitudini ale vorbitorilor și intențiile lor în exprimarea acestora. Ce se întâmplă în cazurile nonautobiografice, ca, de pildă, „X este bun”? În paralel cu cazul autobiografic, s-ar părea că analiza corectă este aceea că ea exprimă un ordin imperativ sau încurajator: „Să aprobăm X”. Stevenson spune: „Trebuie amintit că imperativele, în acest sens, sunt utile doar în scopul analogiei, ba poate chiar numai în scopul de a elimina supoziția că propozițiile etice nu pot să exprime nimic altceva decât credințe”. Înțelegem acest lucru comparând legătura dintre „X este bun” și „Să aprobăm X” cu legătura dintre „X este galben” și „Să credem că X este galben”. Stevenson spune: „ultimul model, spre deosebire de primul, este complet inutil, întrucât el nu elimină nicio supoziție care trebuie eliminată”. Prin urmare, analogia cu situația autobiografică scoate în evidență aspectele în care enunțurile judecății etice sunt *mai mult* decât simple expresii de atitudine.

În discuția obișnuită despre problemele morale, oamenii sunt fericiți să afirme „e adevărat” (sau „e fals”) ca răspuns la enunțuri precum „Tom este un om bun”. Cum trebuie înțeles acest lucru dintr-o perspectivă noncognitivistă, precum cea a lui Stevenson — perspectiva conform căreia nu este descrisă o stare de fapt, ci doar atitudinea vorbitorului? Stevenson e de părere că este absolut corect să spunem despre enunțurile etice că sunt adevărate sau false atunci când vedem că asta se întâmplă din rațiuni pur *sintactice* — punerea sintagmei „este adevărat că” în fața lui „p” în propoziția „este adevărat că p” nu adaugă nimic lui „p”. Așadar „este adevărat că” și restul funcționează așa cum este descris în diferite teorii „deflaționiste” ale adevărului — ca marcând acordul sau punând accentul, sau permițând reiterarea, fără a trebui să repete toate cuvintele din propoziția inițială. Ele nu presupun sau necesită existența unor stări de fapt morale, drept creatori ai adevărului și falsității a ceea ce spunem.

Ideea fundamentală că enunțurile morale sunt expresii de atitudine atrage critici pe temeiul că ea nu este mai bună decât o teorie „ura-huo”, care nu face nimic pentru a răspunde la întrebarea de ce dorim uneori să spunem „ura” și alteori „huo”. Adăugând faptul că vrem ca și alții să se alăture ovațiilor sau huiduielilor noastre nu ajută la nimic. Faptele arbitrare legate de biografiile noastre personale ar putea explica înclinațiile noastre personale față de chestiunea respectivă, dar, în absența oricăror altor motive (lăsându-le la o parte pe cele bune și incontestabile) de a spune „ura” și „huo” și dorind ca și alții să ni se alăture, cum echivalează asta cu o teorie etică? O asemenea reflecție l-a făcut pe R.M. Hare să consolideze povestea, susținând că propozițiile etice nu sunt doar expresii plus invitații, ele sunt expresii plus *prescripții*, iar prescripțiile sunt *universalizabile*.

R.M. Hare (1919 2002) a fost profesorul de filosofie morală al lui White, la Oxford. A studiat limbile clasice, inclusiv la Oxford, unde cariera sa de student a fost întreruptă de serviciul militar, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Asemenea multor tineri din generația sa, viața lui a fost puternic afectată de război; a fost trimis cu o unitate de artilerie în India și Singapore, unde a fost capturat de japonezi. A rămas prizonier până la sfârșitul războiului, fiind ulterior incapabil să vorbească despre experiențele trăite în timpul lungului marș în susul râului Kwai, forțat la muncă silnică la calea ferată Burma-Siam a armatei japoneze.

Hare s-a întors la Oxford pentru a-și finaliza studiile și a devenit bursier și tutor la colegiul său, Balliol, până când a fost numit la catedra de filosofie morală a lui White. A avut câțiva studenți care s-au distins ca figuri ale filosofiei britanice în cea de-a doua jumătate a secolului XX — Bernard Williams, David Pears și Richard Wollheim, printre alții. Se spune că Hare, un tutor încurajator și angajat, care a menținut la Oxford tradiția sesiunilor de

lectură cu studenții, îi descuraja pe cei care nu erau foarte buni la filosofie, întrebându-i, în timp ce îi citeau vreun eseu: „Te-ai gândit vreodată să te faci funcționar?”

În afară de a accepta, cu rezerve, forța argumentului emotivist și a corolarului sau că nu exista fapte morale empirice, Hare a fost de asemenea convins de ideea lui Kant că discursul moral este supus rațiunii și că are o structură logică. În timp ce înțelesul discursului factual este *descriptiv*, prin aceea că înțelesul său este guvernat de condiții de adevăr, înțelesul discursului moral este *prescriptiv*, iar Hare îl definește spunând că un enunț prescriptiv este unul care atrage după sine un imperativ: „Fă asta și asta... nu face așa și pe dincolo..” Fidel afirmației lui Hume că niciun enunț care conține cuvântul „trebuie” nu poate fi derivat din enunțuri pur descriptive — „niciun *trebuie* dintr-un *este*”, însemnând că faptele nu pot stabili niciodată ce alegeri ar trebui să facă cineva cu privire la modul în care să acționeze —, Hare a acceptat că raționamentul moral poate genera concluzii prescriptive doar dacă sunt inferate din premise ce conțin unul sau mai multe enunțuri prescriptive. Aspectul regulativ al discursului moral constă în alegerile pe care le facem cu privire la modul în care privim aspectele descriptive, după cum se poate vedea din acest exemplu: să presupunem că stai în calea unui autobuz care vine. Acest *fapt* nu este suficient pentru a antrena faptul *că trebuie să te dai la o parte*, deoarece ai putea sta acolo în mod intenționat, voind să te sinucizi. Dacă te dai la o parte sau nu depinde de o decizie prescriptivă inerentă motivelor pe care le ai de a alege un curs al acțiunii sau altul.

Din punctul de vedere al lui Hare, termeni morali precum „bine” și „trebuie” îi fac pe cei care îi folosesc să privească prescripțiile ca universalizabile, adică aplicându-se oricui, în orice situație similară relevantă. Avertismentul este că judecățile care exprimă recomandarea trebuie să conțină ele însele numai termeni universali — adică, nu trebuie să fie atribuite unor anumiți agenți. Asta pentru că aceeași acțiune efectuată de agenți diferiți poate determina evaluări diferite, în funcție de circumstanțe. Să presupunem că Jones îi pune piedică lui Smith în timp ce Smith aleargă pe lângă el. Jones va face o greșală dacă procedează astfel pentru a-l împiedica să câștige o cursă, dar Jones va proceda corect oprindu-l pe Smith atunci când acesta încearcă să fugă cu bunurile furate.

Ca întotdeauna, apare întrebarea: „Cum judecăm ce alegere să facem, ce recomandări să universalizăm?”. Răspunsul lui Hare este unul utilitarist: cele care în circumstanțele date vor satisface preferințele majorității celor implicați.

Un aspect al teoriei lui Hare, pe care îl împărtășește cu alte poziții noncognitivistice, este faptul că ea privește întrebările despre obiectivitatea valorilor ca fiind nelegitime. Hare spune că el nu a întâlnit niciodată pe cineva care știe ce înseamnă întrebarea: „Sunt valorile obiective?”. Când oamenii nu sunt de acord în privința valorilor, nu se contrazic unii cu alții, ci își neagă unii altora opiniile, ceea ce se întâmplă de fapt atunci când cineva pretinde că altcineva greșește. Principalul său argument este acesta: considerați două lumi, una în care există valori morale obiective și cealaltă, în care nu există (de dragul exemplului, ați putea să vă imaginați că a doua lume le-a avut cândva, dar ele au fost anihilate). Oamenii vor continua să vorbească și să se comporte la fel în ambele lumi; nu există nicio diferență între ele. Prin urmare, ideea „valorilor obiective” nu funcționează; ea este goală.

Chiar și cineva care este de acord cu Hare că nu există valori obiective poate crede că argumentul celor două lumi nu funcționează, pe temeiul că există o mare diferență între ceea ce diversele lumi folosesc pentru a explica judecățile lor de valoare — de ce le fac, de unde vin —, lăsând la o parte ceea ce le sprijină sau justifică, dacă o face ceva. Criticii spun de asemenea că teoria lui elimină aproape tot ceea ce face ca o teorie morală să fie una *substanțială*. O cerință de universalizabilitate ar trebui să identifice ea însăși temeiurile morale pentru care principiul pe care îl întruchipează ar trebui să se aplice în toate cazurile similar relevante. Mai mult decât atât, a decide ce anume face cazurile *similar relevante* presupune de asemenea o înțelegere a ceea ce le face astfel dintr-o perspectivă *morală*.

Perspectiva că nu există valori obiective constituie nota de bază a eticii în filosofia analitică, începând de la respingerea de către Moore a intuiționismului. Prima propoziție a lucrării lui J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), afirmă exact asta: „Nu există valori obiective”. Titlul cărții sale ne spune de unde provin valorile noastre nonobiective: noi le

inventăm. Cartea lui a făcut furori pentru că, deși problema modului în care concepem valorile și ne justificăm judecățile de valoare era, evident, una familiară, abordarea sa a generat modalități mai puternice de articulare și de dezbateră a punctelor de vedere noncognitiviste și cognitiviste, dezbateră mutându-se de la chestiuni legate exclusiv de metafizică — existența sau nonexistența valorilor, independent de gândire — la întrebări de tipul celei dacă discursul moral este „apt de adevăr”, cu alte cuvinte, capabil de valoare de adevăr. Cognitiștii spun că este, noncognitiștii spun că nu este. S-ar putea crede că cognitivismul și obiectivismul merg mână în mână, dar ele o fac doar în cazul în care cognitivistul este și un realist moral, respectiv crede că există fapte sau proprietăți morale independente de minte, care *fac* judecăți morale adevărate sau false. Dar un antirealist sau subiectivist moral poate fi și cognitivist, susținând că propozițiile despre atitudini sau răspunsurile emoționale sunt apte de adevăr; sau el poate susține o „teorie a erorii”, care spune că propozițiile care transmit judecăți morale sunt într-adevăr apte de adevăr, dar sunt toate false. Aceasta din urmă este poziția lui Mackie.

John Mackie (1917-1981) a fost un australian din Sidney. Tatăl său, născut în Scoția, a fost profesor la Universitatea din Sidney și o figură importantă în domeniul educației, în New South Wales. Mama lui a fost învățătoare. După absolvirea Universității din Sidney, Mackie a primit un premiu pentru filosofie și a plecat să studieze la Oxford, absolvind chiar în perioada de sfârșit a „războiului ciudar”²¹⁰ din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. S-a înrolat și a luptat în Orientul Mijlociu, după război predând în Noua Zeelandă și Australia până în 1963, când s-a întors în Marea Britanie ca profesor la pe atunci nou înființata Universitate din York și apoi la Oxford.

Motivul pentru care Mackie a susținut o „teorie a erorii” cu privire la discursul moral este că acesta presupune valori obiective — se referă la ele, vorbește despre ele, afirmă prezența sau absența lor, le asumă —, dar, fiindcă ele nu există, orice asemenea discurs este unul fals. Apoi expune modul în care gândirea și teoretizarea cu privire la etică pot avea succes, fără a trebui să presupună valori obiective.

Ce înțelege Mackie prin „valori obiective” este cel mai bine exemplificat, spune el, de Formele lui Platon, care dau „o imagine dramatică a ceea ce trebuie să fie valori obiective”. Pe lângă faptul că există în felul în care o fac, ele și direcționează acțiunea intrinsec; simpla familiarizare cu ele ne spune cum să acționăm, nefiind necesară nicio motivație suplimentară. Dar de ce trebuie să fie așa? Ar putea exista valori obiective motivate nonnecesar; mulți oameni recunosc că știu care este lucrul corect ce trebuie făcut, însă nu-l fac.

Însăși ideea de valori obiective nu rezistă, în niciun caz, investigației. Mackie dă două motive principale pentru aceasta. Primul, între perspectivele morale există multe și uneori mari diferențe, iar diferențele sunt adesea greu de tratat. Cea mai bună explicație pentru această stare de fapt este că perspectivele morale sunt asociate cu un mod de viață și o cultură, iar culturile diferă. E greu de crezut că o cultură are acces corect sau privilegiat la valori morale, iar altele nu au. El citează exemple de culturi care diferă din perspectiva concepțiilor lor despre căsătorie, una monogamă și cealaltă poligamă. Este mult mai plauzibil să credem că viziunile lor morale opuse sunt rezultatul unor factori cultural-istorici, decât că una dintre ele are dreptate, iar cealaltă greșește în privința unui adevăr obiectiv al problemei.

În al doilea rând, indiferent de ce se presupune a fi valorile morale, ele sunt categoric lucruri „bizare”, spune Mackie. Dacă le concepem metafizic, trebuie să ni le imaginăm ca pe un fel de proprietate complet diferită de orice altceva din univers. Dacă luăm în considerare problema din punct de vedere epistemologic, trebuie să ne credităm cu o facultate specială pentru detectarea și urmărirea prezenței acestor lucruri bizare, o facultate destul de diferită de cele pe care le folosim în percepția obișnuită a lumii. Pe scurt, nu are niciun rost să credem că valorile sunt „parte a țesăturii lumii”.

Criticii răspund la primul argument — „argumentul relativității” —, spunând că diferențele morale ale perspectivei ar putea să nu fie chiar atât de mari cum par la prima vedere. Într-o societate occidentală, cumpărarea unei căsuțe pe malul mării ar putea fi privită ca un gest de onoare și grijă față de niște părinți în vârstă, pe când într-o societate tradițională, aceeași semnificație ar putea avea actul de a-i omori și mânca, astfel încât ei să

continue să trăiască prin urmașul lor. Diferențele superficiale sunt enorme, dar exprimă același principiu fundamental.

Argumentul ce decurge din bizarerie nu pare a fi deloc un argument. Există multe lucruri în lume care par bizare la prima vedere, doar pentru că nu suntem obișnuiți cu ele: cangurii, multe specii de pești de mare adâncime, care arată extrem de ciudat, găurile negre, entanglarea cuantică – așa că doar a fi „bizar” în raport cu ceea ce este familiar nu e un argument al faptului că ceva nu există (cu atât mai puțin, că nu poate exista). Cu alte cuvinte, este problema modului în care detectăm valorile obiective, dacă acestea există. Puteți lăsa deoparte ideea că absența unei facultăți pentru detectarea lui X nu atrage după sine, fără alte argumente, faptul că X nu există, fiindcă, evident, obiectivistul moral crede că detectăm X, iar întrebarea lui Mackie despre modul în care o facem este legitimă. Am putea considera acest lucru plauzibil, prin prisma faptului că facem asta citând exemplul entităților și proprietăților la care se referă matematica, pe care le cunoaștem prin rațiune. Însă această idee s-ar putea repercuta în avantajul lui Mackie, fiindcă, în cazul matematicii, acordul asupra axiomelor și regulilor va produce invariabil un acord cu privire la rezultatele utilizării lor. O asemenea convergență este mult mai puțin comună în etică.

Mackie spune că perspectiva sa poate fi descrisă ca „scepticism moral” sau „subiectivism”, dar acest lucru trebuie înțeles ca o poziție metaetică sau „de ordin secund”, nu ca o poziție normativă sau „de ordinul întâi”, unde diferențele și disputele despre viața bună vor rămâne, dar unde există totuși lucruri despre care s-ar putea spune că sunt utile pentru a decide cum se realizează așa ceva. El recunoaște cinstit că o viață bună constă în „urmărirea efectivă a activităților pe care un individ le consideră demne”, fie intrinsec, fie ca fiind instrumental benefice pentru el sau pentru cei de care îi pasă; și asta înseamnă că „egoismul și altruismul autoreferențial vor caracteriza împreună, în mare măsură, atât acțiunile, cât și motivele sale”.

Egoismul vorbește de la sine; suntem în mod firesc preocupați de propria noastră bunăstare și de propriile noastre perspective. „Altruismul autoreferențial” surprinde ideea a ceea ce Hume descria ca „generozitate limitată”, restrângerea preocupării noastre la cei care ne sunt apropiați. Acceptarea acestor realități înseamnă acceptarea faptului că va exista, prin urmare, competiție și conflict între indivizi. Aceste poziții pragmatice, spune Mackie, ar fi evidente dacă nu ar exista eforturile tradițiilor religioase și umaniste de a susține perspectiva opusă, că „viața bună pentru om este una a iubirii frățești universale și a urmăririi altruiste a fericirii generale”, ceea ce Mackie susține că este impracticabil și, în orice caz, implauzibil, chiar și ca ideal. Dar acest lucru poate fi temperat de ideea că „orice viață umană posibilă și, cu siguranță, dezirabilă, este socială”, iar asta înseamnă că o valoare foarte importantă este cooperarea, cu tot ceea ce implică ea, nu în ultimul rând cu corolarul său, că individualismul extrem nu este răspunsul la implauzibilitatea universalismului.

S-a menționat la început că Aristotel, Hume, Kant și utilitarismul oferă fundalul dezbaterii etice, dar, desigur, forța generală a perspectivelor pe care fiecare dintre ei le influențează este semnificativ diferită de celelalte. Se pot identifica trei categorii de viziuni. Una este *deontologia*, o etică bazată pe reguli, care caută să identifice datoriiile noastre morale și spune că trebuie să ne supunem lor, indiferent de consecințe. Kant a fost deontolog. A doua este *consecinționismul*, o etică bazată pe rezultate, care spune că lucrul făcut corect este cel care va avea cele mai bune consecințe, indiferent de felul în care le identificăm: „maximizarea fericirii (sau „utilității”) pentru cât mai mulți” este esența versiunii utilitariste. A treia este *etica virtuții*, etica centrată pe persoană, care spune că întrebarea etică fundamentală este „Ce fel de persoană ar trebui să fiu?” și, prin urmare, subliniază mai degrabă caracterul moral decât actele sau consecințele lor. Izvorul principal al gândirii despre etica virtuții este Aristotel.

Primele două viziuni au dominat etica filosofică în epoca modernă, adică din perioada în care dezbaterea etică s-a reluat în secolul al XVIII-lea, după mai bine de un mileniu în decursul căruia dominația creștinismului înăbușise discuția despre principiile morale – când s-a presupus sau pretins că moralitatea scripturilor impusă de divinitate rezolva toate problemele referitoare la ce este corect și greșit, precum și modul în care să-ți trăiești viața. Într-o lucrare seminală publicată în 1958, *Filosofia morală modernă*, Elizabeth Anscombe (1919-2001) afirma că atât deontologia, cât și consecinționismul presupun o întemeiere a

eticii pe conceptul de *obligatie*, care nu are sens în absența unui legiuitor care (precum divinitatea moralității religioase) să o impună.⁵¹¹ Un fundament al eticii trebuie așadar căutat într-un cu totul alt loc: în conceptul de virtute.⁵¹²

Lucrarea lui Anscombe este privită acum ca un declanșator al interesului renascut pentru etica virtuții, deși în realitate ea tratează carențele deontologiei și consecinționismului, în special viziunea permisivă a celui de-al doilea, conform căreia orice acțiune este acceptabilă dacă rezultatele ei anticipate sunt benefice unei majorități.⁵¹³ Anscombe ataca și lipsa de claritate a conceptelor cheie ale teoriei etice, precum *dorință*, *intenție*, *acțiune* și *placere*. Recomandarea ei este ca filosofia să se întoarcă la Aristotel pentru a cugeta din nou la binele uman, dar că, înainte de a face asta, ar trebui să se angajeze într-o clarificare psihologică preliminară a acestor concepte.⁵¹⁴

Cele trei concepte centrale în etica lui Aristotel și, prin urmare, în etica virtuții, sunt (a) virtute propriu-zisă, pe care Aristotel o numea *arete* și care poate fi tradusă ca „exelență”, mai ales ca „exelență de caracter”; (b) „înțelepciune practică”, în greaca lui Aristotel — *phronesis*; și (c) înflorire sau fericire, în greaca lui Aristotel — *eudaimonia*. Să le luăm pe rând.

Virtuțile sunt trăsături de caracter precum onestitatea, integritatea, curajul, prudența, bunătatea, simțul dreptății, stăpânirea de sine sau reținerea și așa mai departe. Din aceste trăsături de caracter decurge comportamentul virtuos asociat cu ele. O persoană virtuoasă își ține promisiunile și își onorează obligațiile nu pentru că este datoră ei să procedeze în felul acesta sau deoarece consecințele acestui comportament sunt preferabile celor ce decurg dintr-un comportament diferit, ci pentru că este o persoană integră.

Virtuțile nu sunt totul sau nimic; unii oameni sunt mai onești decât alții, unii sunt mai curajoși decât alții. A fi virtuos într-o privință nu presupune a fi virtuos în toate; o persoană curajoasă ar putea să nu fie o persoană amabilă sau reținută. Însă în acest caz există pericolul ca o trăsătură precum curajul să se dovedească a fi, de fapt, cruzime sau nesăbuiță, așa că *ideea de unitate a virtuților* devine una atractivă.

Acest ultim punct este conectat cu ideea înțelepciunii practice, *phronesis*, care, în termeni contemporani, poate fi concepută ca judecata bună, sobră, de genul celei pe care te-ai aștepta să o întâlnești la o persoană sensibilă, profundă, matură, cu experiență de viață. Aristotel credea într-adevăr că experiența și maturitatea sunt necesare pentru virtute, dar, în mod evident, pot exista oameni tineri înzestrați cu înțelepciune practică, oameni care, în consecință, pot fi curajoși, amabili, reținuți și așa mai departe.

Pentru Aristotel, *eudaimonia* se obține prin trăirea unei vieți virtuose. Traducerile acestui termen prin „fericire” și „înflorire” sunt nesatisfăcătoare pentru că și câinii pot să fie fericiți, iar pădurile pot și ele să înflorească, pe când *eudaimonia* înseamnă împlinirea unui vieți raționale, rațiunea fiind cea mai înaltă și mai distinctivă trăsătură a umanității. Rațiunea joacă roluri centrale în celelalte două feluri de etică, desigur; pentru Kant, legile morale sunt legi raționale, iar pentru utilitariști, a judeca modul în care să acționezi presupune elaborarea și anticiparea consecințelor. Însă, în etica virtuții, nu recunoașterea și supunerea în fața unui principiu sau calcularea unui efect, ci posedarea înțelepciunii practice este ceea ce conduce la viața bună. Iar viața bună însăși are un caracter fără îndoială diferit, în detaliile sale, pentru fiecare individ, dar comun în ceea ce el împărtășește: calitatea de *eudaimonia*.

Unul dintre punctele tari ale abordării eticii virtuții este oferit de faptul că atunci când cineva cercetează ce anume este necesar pentru a recunoaște îndatoririle cuiva și a vedea cum să acționeze în conformitate cu ele — așa cum o cere deontologia — sau a determina ce reguli să urmeze în speranța maximizării utilității — așa cum o cere utilitarismul normativ (utilitarismul acțional are o singură regulă: „maximizează utilitatea în acest caz”) — este necesar să folosească gândirea, imaginația și lecțiile experienței — pe scurt, *phronesis* — pentru a face asta. Așadar, cineva poate elimina teoretizarea despre îndatoriri și consecințe și poate vedea că posesia și cultivarea virtuților care depind de *phronesis* este în sine suficientă. Asta respinge ca nefondată critica, îndreptată adesea către etica virtuții, că ea se concentrează exclusiv pe agent și nu pe ceea ce face el, abordând doar întrebarea despre ce fel de persoană ar trebui să fie cineva, mai degrabă decât orice alte întrebări despre ce ar trebui să facă cineva atunci când se confruntă cu necesitatea de a alege. După cum o arată insistența pe *phronesis*,

descrierea a ceea ce cineva *este* încorporează deja o descriere a ceea ce, prin urmare, tipic, cineva *face*.

Printre figurile importante în dezvoltarea eticii virtuții se numără Philippa Foot (1920–2010) și Alasdair MacIntyre (n. 1929). Cea dintâi și-a început cândva o prelegere, afirmând „În filosofia morală este util, cred, să ne gândim la plante”. Motivul ei este că a evalua dacă plantele sunt sănătoase și se dezvoltă și a evalua dacă un individ uman prezintă aceleași caracteristici au multe lucruri în comun. Ideea unei structuri conceptuale a evaluărilor joacă un rol important; „gramatica” subiacentă a discuției despre o ființă umană sănătoasă și o ființă umană eudaimonică au multe în comun. A avea o gândire practică eficientă este parte din dezvoltarea umană, la fel cum faptul că genunchii și stomacul cuiva funcționează bine reprezintă un aspect al sănătății sale. Identificarea virtuților ține de a recunoaște ce ne spune „modul de a merge mai departe” ca ființă umană. Să ne gândim la exemplul unei alte specii — să zicem, lupii: ei vânează în haite și fac asta în continuare. Un lup care nu contribuie la vânatoare, dar care mănâncă prada este un profitor și, prin urmare, comportamentul său specific și necesar de lup este deficient. Analog, o parte a modului în care oamenii „merg mai departe” este prin încheierea sau respectarea unor contracte. Acest aspect presupune că ruperea contractelor este un lucru deficient — lipsit de virtute —, ce nu trebuie făcut.

În *After Virtue* (1981), MacIntyre dă o notă comunitariană ideii de virtuți, afirmând că acestea sunt constituite de rolul lor în crearea comunităților. El caracterizează virtuțile ca dispoziții ce permit acelor care le posedă să depășească bariere pentru a afla mai multe despre ei înșiși și despre bine, contribuind astfel la a descoperi ce este cel mai bine atât în ceea ce facem ca agenți umani, cât și în viață, ca întreg. Dar dimensiunea socială a virtuților este integrală: „Virtuțile își împlinesc rostul și scopul, susținând (nu numai) acele relații necesare pentru a obține varietatea de bunuri inerente practicilor⁵¹⁵ ... bunurile... nu pot fi descoperite decât prin asumarea acelor relații care constituie comunități a căror legătură centrală constă într-o viziune și o înțelegere împărtășită a bunurilor”.⁵¹⁶

Ca romano-catolic (reconvertit de la ateism) care recunoaște o afiliere cu tomismul, este firesc ca MacIntyre să atribuie erorile deontologiei și consecinționismului aspirațiilor lor de raționalitate seculară. El a remarcat că alții, precum Nietzsche, respinseseră complet ideea unei raționalități morale din pricina aceluși eșec; în viziunea lui MacIntyre, o concepție aristotelică a „bunurilor excelenței” poate suplimenta ceea ce lipsește din ele.

Dezvoltarea eticii virtuții i-a făcut pe susținătorii deontologiei și consecinționismului să reflecteze asupra modului în care ideile ar putea fi tratate sau încorporate în propriile lor abordări. Aceasta impune acum distincția între etica virtuții și „teoria virtuții”, unde a doua încorporează discuția despre virtuți în toate cele trei abordări.

Arena de dezbatere care s-a dezvoltat cel mai rapid în cea de-a doua jumătate a secolului XX a fost aceea a *eticii aplicate*. Ea presupune efortul de a rezolva practic dilemele etice ridicate de viața reală — avortul, căsătoriile între persoane de același sex, controlul armamentului, cercetarea asupra celulelor stem, copiii concepuți „în eprubetă”, comportamentul sexual, identitățile sexuale și de gen, discriminarea, principiile distribuției resurselor limitate, libertatea religioasă, sinuciderea asistată de doctor și eutanasia, libertatea de expresie, drepturile animalelor, ajutorul umanitar, legile războiului: lista zonelor de dezbatere implicate, adesea încinse și controversate, este una lungă. Etica afacerilor și etica biomedicală au reprezentat zone importante pe parcursul dezvoltării sale. Este arena în care considerațiile metaetice și normative se amestecă, adesea urgent; și se poate vedea cum abordările diferite ale teoriei etice oferă fiecare resurse — de exemplu, oamenii de afaceri conștienți s ar putea întreba ce fel de corporație doresc să conducă, respectiv, ce *etos* sau caracter doresc să aibă ca entitate. S ar putea confrunta cu o problemă a cărei soluție urgentă îi obligă să ia în considerare care ar fi rezultatul unor cursuri diferite de acțiune, astfel încât să o poată alege pe cea optimă. Corpul profesional la care subscriu ar putea impune anumite îndatoriri cărora membrii trebuie să li se supună, dacă doresc să fie acreditați de către el. Etica virtuții, consecinționismul și considerațiile deontologice sunt și ele în joc — nu toate

problemele enumerate sunt neapărat chestiuni etice, cu siguranță, dar ne putem imagina circumstanțe în care ele ar putea fi.

FILOSOFIA POLITICĂ

Aproape orice expozeu de filosofie politică în tradiția analitică a secolului XX incluzându-l de-acum și pe acesta. Începe citând faimoasa remarcă a lui Peter Laslett, făcută în 1956 în Introducerea lucrării *Philosophy, Politics and Society*, o colecție de articole pe care le-a editat, și anume aceea că „filosofia politică este moartă”. Șase ani mai târziu, în următorul volum al colecției, Isaiah Berlin, deși respingea poziția lui Laslett, afirma totuși că secolul XX nu produsese „nicio lucrare impresionantă de filosofie politică”. Însă în același volum apărea o republicare a eseului lui John Rawls, „Justice as Fairness”, indicând că, în curând, avea să apară dovada că afirmația lui Berlin era prematură; pentru că în următorul deceniu al secolului apăreau marile lucrări clasice ale filosofiei politice analitice: *O teorie a dreptății* (1971) a lui Rawls și *Anarhie, stat și utopie* (1974) a lui Robert Nozick.

Laslett spunea că marea tradiție a gândirii politice engleze de la Hobbes la Bosanquet s-ar fi putut încheia din pricina ororilor secolului XX, ale cărui războaie și atrocități făcuseră ca politica să pară o problemă prea serioasă pentru a fi lăsată în seama filosofilor. Aceasta e o opinie ciudată, dar fiind faptul că dezordinea fusese cea care îi determinase pe Hobbes și Locke (și înaintea lor pe Machiavelli) să scrie despre ideile politice. Mai mult decât atât, războaiele și atrocitățile secolului XX îl determinaseră pe Karl Popper să scrie *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1946), lucrare pe care o descrisese drept contribuția sa la efortul de război, dar care nu a atras prea mult atenția filosofilor. Și chiar în timp ce Laslett oferea declarația sa sumbră, Isaiah Berlin, John Rawls și Michael Oakeshott își scriau lucrările, iar pe continent, Hannah Arendt, Louis Althusser, Georg Lukács și membrii Școlii de la Frankfurt erau activi, dar practic invizibili contemporanilor lor anglofoni.

Unul dintre motivele marginalizării temporare a *filosofiei* politice în tradiția analitică a fost apariția *științei* politice. În timp ce filosofia politică are în vedere conceptele fundamentale ale politicii — autoritate, justiție, libertate, drepturi, egalitate, democrație și totalitarism și analiza unor orientări politice particulare, precum socialismul, fascismul, conservatorismul, liberalismul și marxismul —, știința politică se preocupă de guverne, state, partide politice, instituții, cetățenie, sisteme de putere, control și menținere a ordinii, precum și de distribuția resurselor economice și sociale. Filosofia politică examinează principiile și justificările și este speculativă, critică și evaluativă; știința politică examinează practici și structuri și este descriptivă și empirică. Ideea este că schimbarea pozitivistă în filosofie, cu respectul ei pentru metodele științei, i-a făcut pe unii să considere sarcina empirică de a descrie instituții și practici mai plăcută decât sarcina grea și complexă de a căuta principii și justificări pentru ele.

Dar, după cum au dovedit-o evenimentele, filosofia politică nu era moartă; iar contribuțiile aduse de Rawls și Nozick reprezintă o contribuție permanentă la marea tradiție după care plângea Laslett.

John Rawls (1921-2002) s-a născut la Baltimore, unde tatăl lui era avocat, iar mama sa, Anna Abell Stump Rawls, era o activistă pentru dreptul la vot al femeilor. Ea și colegele ei sufragete reușiseră să introducă Al Nouăsprezecelea Amendament în Constituția Statelor Unite, adoptat în 1920, cu șase luni înainte de nașterea lui Rawls, garantând tuturor femeilor americane dreptul la vot. Ca președintă a filialei locale a League of Women Voters, ea a rămas activă în campania în vederea obținerii unui Amendament pentru Drepturi Egale, care să garanteze egalitatea femeilor cu bărbații în toate aspectele sociale și economice. La data scrierii acestor rânduri, după aproape un secol, Amendamentul pentru Drepturi Egale încă nu a fost adoptat. Preocupările ei au avut, fără îndoială, un efect asupra intereselor lui Rawls; nici că s-ar fi putut vreo trecere mai firească de la activismul ei la subiectul teoretizării lui Rawls, care a fost motivat de dorința de a formula o teorie politică cu adevărat practică.

În copilărie, Rawls și-a pierdut doi dintre cei patru frați din cauza unei boli de care suferise și pe care, afirma el, le-o transmisese și acestora. După absolvirea Universității Princeton, în 1941, s-a înrolat în armată și a luptat în Pacific ca infanterist, suferind traume puternice și

pierzându și credința religioasă din cauza experiențelor trăite acolo. După război s-a întors la Princeton pentru doctorat și apoi a petrecut o perioadă la Oxford, ca bursier Fulbright, participând la discuții cu Isaiah Berlin, Herbert Hart și Stuart Hampshire. După o scurtă vreme petrecută la Universitatea Cornell, a plecat la Harvard, unde a rămas pentru restul carierei sale.

Rawls s-a opus implicării militare americane în Vietnam. A fost un individ rezervat, care vorbea bâlbâit; nu-i plăcea expunerea publică și, prin urmare, nu a devenit un militant declarat, dar gândirea sa despre politică a fost motivată de o dorință puternică de a găsi modalități prin care conflictul politic poate fi evitat sau gestionat, prin care reconcilierea poate fi realizată și prin care ordinea politică cea mai *rezonabilă* cu puțință poate fi concepută.

Aceste ultime remarci indică scopurile lui Rawls în oferirea unei contribuții la dezbaterea asupra unei preocupări centrale pentru gândirea democratică liberală: aparenta incompatibilitate dintre libertate și egalitate. Egalitatea poate fi obținută doar dacă libertatea este restricționată; libertatea duce la inegalități, pentru că diferențele dintre oameni în ceea ce privește startul în viață, talentul, energia și norocul le produc rapid. Isaiah Berlin, potrivit viziunii sale generale despre „pluralismul valorii”, susținea că libertatea și egalitatea sunt iremediabil în conflict. Rawls a fost mai optimist, crezând că cetățenii unei societăți drepte ar putea să fie atât liberi individual, cât și egali în toate privințele. Ideea lui de „echilibru reflectiv” are rolul său în această privință; la acesta se ajunge atunci când deliberarea asupra principiilor și valorilor le aduce într-o relație mai coerentă unele cu altele.

Prima întrebare pe care Rawls a adus-o în discuție a fost una despre metodă: cum se poate aborda sarcina formulării unei concepții despre dreptate, care să fie recunoscută ca rezonabilă de către orice cetățean rațional? Răspunsul său constă în a generaliza ideea unui „contract social”, așa cum a fost prezentat de Locke, Rousseau și Kant⁵¹⁷, întrebând ce fel de aranjament socio-politic ar alege oamenii să accepte, dacă ar putea face asta înainte de a se naște. Imaginați-i în spatele unui „văl al ignoranței”, privind la ceea ce vor deveni, neștiind nimic despre viitorul lor — cărei clase sociale îi vor aparține, cât de inteligenți, dotați sau sănătoși vor fi, în ce fel de societate vor trăi — și nici ce vor ajunge să aibă în ceea ce privește propriile lor valori, credințe și scopuri.⁵¹⁸ Vor ști doar că se aplică „circumstanțele dreptății” și că situația va fi una de lipsă moderată a resurselor, astfel încât credințele locuitorilor despre ceea ce este corect din punct de vedere moral și politic va determina distribuția acelor resurse.

Cu toate acestea, locuitorii „poziției originare”, din spatele vălului lor de ignoranță, nu vor fi complet neajutorați în a alege un fel sau altul de societate, fiindcă vor avea „o teorie sumară a binelui”⁵¹⁹, care le spune că vor deține mai degrabă mai mult decât mai puțin dintr-o anumită gamă de „bunuri sociale primare”, acestea fiind „lucruri pe care și le dorește orice om rațional... indiferent de planul rațional de viață al unei persoane”, și anume „drepturile, libertățile sau oportunitățile, dar și veniturile sau bogăția”⁵²⁰ (și) simțul propriei valori.⁵²¹ Rawls afirmă că, pentru a alege tipul de societate, oamenii din spatele vălului ignoranței vor aplica ceea ce este cunoscut sub numele de strategie „maximin”, aceasta fiind o strategie din teoria jocurilor, de a genera maximumul din ceea ce poate fi anticipat cu siguranță într-o situație dată. Pe această bază, spune el, oamenii din poziția originară vor alege să vadă în funcțiune următoarele două principii ale dreptății: primul, că fiecare membru al societății ar trebui să aibă un drept egal la cel mai mare grad de libertate elementară compatibil cu libertatea fundamentală a oricărei alte persoane, și al doilea, că inegalitățile din societate ar trebui aranjate astfel încât să ofere cel mai mare beneficiu posibil celui mai puțin avantajat și nu ar trebui să împiedice ca slujbele și pozițiile să fie accesibile tuturor⁵²², în condiții de „egalitate echitabilă a oportunităților”.⁵²³ Primul principiu are prioritate față de cel de al doilea, iar „egalitatea echitabilă a oportunităților” are prioritate față de asigurarea că cei mai puțin privilegiați au cea mai bună soluție posibilă pentru ei în circumstanțele date.

Ideea principală a lui Rawls, că dreptatea este *echitate*, postulează o societate ale cărei instituții și structuri au o „structură de bază” ce asigură o distribuție a bunurilor și a sarcinilor sociale la care cetățenii responsabili vor consimți și în privința cărora vor coopera.⁵²⁴ O presuposiție a concepției sale este aceea că societatea se află într-o situație îndeajuns de

favorabilă — adică, să nu fie devastată de război sau să sufere din cauza secetei și a foametei. El presupune de asemenea că avantajele arbitrare — să te naști talentat sau într-o familie bogată — nu merită o parte mai mare a distribuției; distribuția trebuie să fie egală, altminteri fiecare ar avea parte de inegalități.

O societate nu ar fi justă dacă ar ignora generațiile viitoare și și-ar consuma toate resursele, astfel încât să nu mai rămână nimic pentru cei care viu. Prin urmare, în „poziția originară” se va face o alegere pentru a fi de acord cu un principiu al „economilor corecte”, stabilind ce anume trebuie să păstreze fiecare generație pentru uzul generațiilor viitoare.

Ideea „poziției originare” îi permite lui Rawls să conceapă un set de pași pe care ocupanții ei i-ar face pe măsură ce învață tot mai multe despre societatea din care urmează să facă parte, trecând de la cele mai generale principii, la modalități mai specifice de a asigura compatibilitatea maximă a libertății și egalității și, în particular, de a stabili dacă societatea pe care o imaginează ar fi una durabilă. Scopul este de a ajunge la o concepție *stabilă* despre dreptate, care va impune consimțământul, pentru că ea este „clară pentru rațiunea noastră și congruentă cu binele nostru”. Prin urmare, ar fi oferită o comparație între principiile identificate și principiile utilitariste, vizând fie maximizarea beneficiilor pentru cât mai mulți — care, cel puțin, ar însemna ignorarea unei cerințe de a face cât de mult bine cu putință pentru cei mai defavorizați membri ai societății —, fie realizarea celei mai înalte utilități medii pentru toți — care ar menține în joc un grad de considerație pentru cei mai puțin avantajați, dar nu ar realiza cea mai bună distribuție posibilă a bunurilor și sarcinilor. Rawls afirmă că cetățenii ar prefera principiile „valului de ignoranță” celor utilitariste, deoarece regula maximin pe care se bazează este mai producătoare de echitate decât sunt alte sisteme de distribuție.

Lucrarea lui Rawls a generat un imens răspuns atât în sensul elaborării ei, cât și al criticii; se poate spune că, începând din 1971, forma filosofiei politice a fost dată aproape exclusiv de ea. Fiecare pas al argumentului său se află în centrul unei dezbateri: ideea „poziției originare”, tratamentul chestiunii frustrante a diferențelor în ceea ce privește abilitățile naturale și punctele de pornire în viață ca bariere în calea egalității, înseși principiile individuale ale dreptății și multe altele. Pentru a ne concentra asupra unei singure — dar foarte importante — ținte a criticilor, să notăm ideea despre „concepția sumară a binelui”, cu care Rawls a trebuit să-i înzestreze pe locuitorii poziției originare. Vălul ignoranței este conceput pentru a constrânge rațiunea locuitorilor la considerații imparțiale, ceea ce nu ar fi posibil dacă ei și-ar cunoaște dinainte (să zicem) rasa, sexul sau afilierea religioasă. Concepția pe care o au despre bine trebuie să fie „sumară”, căci dacă ar fi „completată” printr-o anumită teorie a binelui — creștină, musulmană sau umanistă, să zicem —, atunci rezultatul ar favoriza acea direcție și nu ar impune automat consimțământul și respectul tuturor. Dar care este garanția că această concepție sumară va realiza acest ultim deziderat? Să ne amintim că el constă în ideea că este dezirabil să ai mai degrabă mai mult decât mai puțin dintr-o anumită gamă de „bunuri sociale primare”, acestea fiind „lucruri pe care și le dorește orice om rațional”, și anume, „drepturile, libertățile sau oportunitățile, dar și veniturile sau bogăția (și) respectul de sine”.⁵²⁵ Este oare ceea ce își dorește orice om rațional? Acestea sunt, cu siguranță, bunuri cărora li se atribuie o mare valoare în perspectiva *individualismului liberal*, dar a credita locuitorii poziției originare cu această concepție a binelui înseamnă că întrebarea referitoare la felul de societate în care ar dori să trăiască devine inutilă; lor li se dau exact valorile care le garantează alegerea.

Această critică se adaugă altora ce vizează conceptul poziției originare. Una dintre ele este aceea că ocupanții poziției originare sunt concepuți nu doar egali, ci, în realitate, identici; ei sunt cu toții în aceeași barcă, cu același informații sau lipsiți de ele, aceeași teorie subțire a binelui și aceleași puteri de raționare. După cum spunea un critic (Brian Barry), „confrunțați cu informații identice și raționând într-un mod identic, ei ajung la idei identice. Am putea foarte bine să vorbim despre computere care au același program și primesc aceleași inputuri”. Cum poate o formă de contract social să apară dintr-o situație în care nu există nimic de negociat? Ideea călăuzitoare ar fi să te protejezi cât de mult posibil de eventualitatea în care în societatea viitoare te vei afla la baza piramidei. Într-adevăr, asta sugerează motivul asimetriei

din viziunea lui Rawls, că, în timp ce avantajele arbitrare nu oferă nicio justificare pentru părțile proporționale și deci inegale din orice distribuție, *dezavantajele* arbitrare o fac; și asta, deși condamnat din punct de vedere moral, nu este în sine un principiu al justiției — deși ar putea fi unul al echității.

Lucrarea lui Robert Nozick *Anarhie, stat și utopie* (1974) se situează pe un spectru politic într-un punct mai degrabă îndepărtat de cel pe care se află Rawls. În timp ce *O teorie a dreptății* îl plasează ferm pe Rawls în tradiția liberală, Nozick descrie punctul de vedere al cărții sale ca libertarian⁵²⁶, o viziune mult mai la dreapta spectrului politic, despre care Nozick însuși admite că este „aparent crudă” (fără a justifica „aparent”). El spune că a ajuns la această poziție, venind dintr-o perspectivă mai liberală, ca urmare a considerării argumentelor în favoarea ei: cel puțin, această afirmație ne dă speranță, părând să respingă ideea lui Hume că doar emoția, niciodată rațiunea, este cea care ne motivează alegerile. Remarca lui Nozick suscită însă un interes special și datorită faptului că, în timpul studenției, el a fost membru al Partidului Socialist și că într-o lucrare ulterioară, *The Examined Life* (1989), a indicat zone în care argumentul din *Anarhie* „a funcționat greșit” și a adoptat o „perspectivă excesiv de îngustă”, fiindcă a lasat pe afară chestiuni ce priveau „solidaritatea socială și grija față de alții”. Aceste reconsiderări ale perspectivei pot fi avute în vedere, deși Nozick s-a autoidentificat drept libertarian până la capăt.

Robert Nozick (1938–2002) s-a născut la New York din părinți evrei ruși, imigrați în Statele Unite. A frecventat școli aflate în apropierea casei sale din Brooklyn și a studiat la Universitatea Columbia. Și-a luat doctoratul la Princeton și a petrecut apoi un an la Oxford, cu o bursă Fulbright. După cum afirma el însuși, la Princeton a aflat pentru prima dată argumente în apărarea capitalismului, în scrierile lui Friedrich Hayek și Milton Friedman și în discuțiile cu economistul Murray Rothbard. A început prin respingerea argumentelor, mai târziu ajungând să creadă, după cum declara într-un interviu din revista *Forbes* în 1975: „Bine, în regulă, argumentele sunt corecte, capitalismul e cel mai bun sistem, dar numai oamenii răi ar gândi așa. Apoi, la un moment dat, mintea și inima mea au fost la unison”. O caracteristică a acestei remarci și a ceea ce prevestea ea ridica o întrebare. Capitalismul și libertarianismul nu sunt neapărat legate; există forme de capitalism care caută să-i ocrotească pe cei vulnerabili prin prevederi sociale și intervenția statului redistribuționist („capitalismul bunăstării”); există forme care combină participarea statului cu cea a mediului privat în economie. De ce să parcurgi tot drumul de la acceptarea argumentelor în favoarea capitalismului până la libertarianism, care este o concepție particulară despre relația dintre stat și individ?

Unul dintre principalele motive ale lui Nozick pentru a-și expune ideile libertariene a fost combaterea ideilor lui Rawls, la vremea aceea colegul său la Harvard. Greutatea argumentului său este prezentă clar și succint în prefața la *Anarhie, stat și utopie*. Nozick afirmă că „indivizii au drepturi și nimeni — persoană sau grup — nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)”.⁵²⁷ Drepturile sunt atât de puternice, încât ele forțează considerarea limitelor puterii statului în raport cu indivizii. Prin urmare, Nozick se concentrează asupra chestiunii legitimității statului. Concluzia sa este de asemenea clar și succint prezentată în prefață; ea se referă la faptul că „un stat minimal, limitat la funcțiile restrânse ale protecției împotriva forței, furtului, înșelătoriei și ale asigurării respectării contractelor ș.a.m.d. este justificat; orice stat care are funcții mai extinse va încălca drepturile persoanelor de a nu fi forțate să facă anumite lucruri și este, așadar, nejustificat; statul minimal te și inspiră și este și justificat”⁵²⁸ Acesta este ecoul teoriei statului „paznic de noapte” formulate în secolul al XIX-lea, iar el rezumă cu vervă un aspect al acesteia, afirmând că niciun guvern nu are dreptul să „interzică acțiuni capitaliste care se produc între adulți care și-au dat consunțământul la aceste acțiuni”.⁵²⁹

Două consecințe ale acestor idei, spune Nozick, sunt că „statul nu poate folosi aparatul sau coercitiv cu scopul de a-i obliga pe unii cetățeni să-i ajute pe alții sau pentru a le interzice unele activități spre *propriul* lor bine sau *propria* lor protecție”.⁵³⁰ Aspectul libertarian al acestei perspective rezidă în implicațiile sale. Probabil ideea taxării indivizilor suficient cât pentru a acorda ajutor social oferă un exemplu de stat care își constrânge cetățenii să l ajute

pe ceilalți; fără îndoială că legile care interzic drogurile recreaționale și impun purtarea căștilor de motociclist oferă exemple de stat care legiferează pentru binele oamenilor, în numele lor.

„Drepturile puternice” pe care Nozick pretinde că le au indivizii sunt acelea ale stării naturale, în mare parte așa cum le-a conceput Locke. Ele preced orice contract social sau existența vreunei instituții și sunt inviolabile, astfel că apariția unui contract sau a unor instituții nu le poate abroga și nici măcar limita. El recunoaște că nu ofera niciun temel pentru a spune ce face în privința acestor drepturi, deși argumentul său împotriva ideii că indivizii pot să suporte unele costuri în interesul unui bine social general ar putea oferi cumva o justificare; deoarece spune că nu există nicio entitate socială („societate”) cu interese care ar putea fi servite de indivizi care suportă costuri; nu există decât acei indivizi. A cere unui individ să suporte un cost în numele societății nu înseamnă altceva decât a-l folosi pe acel individ în beneficiul altora; invocarea „societății” este doar o scuză pentru asta. „Sacrificiul unora dintre noi pentru alții nu are nicio îndreptățire.”⁵³¹

Indivizii sunt persoane distincte care își caută bunăstarea în felul lor propriu, spune Nozick și vede caracterul lor distinct ca pe o parte a motivului inviolabilității drepturilor lor fundamentale. Ei sunt, în terminologia lui Kant, „scopuri în sine” și lucrurile stau așa probabil și fiindcă Nozick este solidar cu un punct de vedere pe care îl citează din teoreticieni politici precedenți, despre oameni ca „deținând proprietatea asupra propriilor persoane și asupra muncii lor”.

Statul minimalist pe care Nozick îl are în vedere este foarte asemănător cu o corporație de business, nu în ultimul rând prin aceea că nu se finanțează prin impunerea de taxe. Asta determină ideea interesantă că un stat s-ar putea finanța vânzându-și serviciile către cetățenii săi. Și aceasta este într-adevăr o modalitate de a interpreta sugestia „mâinii invizibile” pe care Nozick o face cu privire la modul în care statul ia ființă. În starea naturală, oamenii se vor strânge laolaltă pentru a se proteja de prădători, iar din acest proces de autoorganizare va apărea în final o agenție de protecție dominantă — statul. Lucrul acesta ridică însă o problemă pe care Nozick trebuie să o abordeze, așa cum s-a întâmplat, de la celălalt capăt al spectrului: provocarea anarhistă. De ce ar trebui să existe o formă de stat, indiferent de natura ei? Anarhiștii susțin că statul folosește monopolul puterii coercitive pentru a-i pedepsi pe cei care îi contestă monopolul. Când statul își folosește puterea coercitivă pentru a-i obliga pe unii să-i ajute pe alții — așa cum face, de exemplu, prin taxare —, el încalcă astfel drepturile lor fundamentale. Nozick răspunde că însăși justificarea existenței statului, care este protecția pe care o acordă cetățenilor săi împotriva prădătorilor, trasează limitele puterii sale. S-ar putea spune că „utopia” lui — despre care afirmă că este atât inspirațională, cât și legitimă — în asigurarea păcii prin protejarea acelor drepturi inviolabile, *ipso facto* implică prin ea însăși protecția împotriva încălcării lor.

O critică standard a teoriilor minimaliste ale statului este că ele nu prevăd nimic cu privire la dreptatea redistributivă. Nozick atacă ideea implicată că există o agenție care colectează și apoi distribuie în mod echitabil părți din bunurile sociale și economice. În schimb, propune ceea ce numește „îndreptățire la proprietăți” („teoria îndreptățirii”). Să luăm în considerare ideea lui Locke de a ajunge în posesia unui lucru, neposedat de altcineva, folosindu-te de propria muncă. Asta este o achiziție dreaptă. A ajunge să posezi ceva printr-un transfer drept — a cumpăra ceva de la cineva care deține în mod legitim acel lucru și care îl vinde de bunăvoie — este o altă formă. A treia formă este prin îndreptarea unor nedreptăți comise în trecut fie la nivel de achiziție, fie la nivel de transfer, de pildă în cazul operelor de artă sau al altor proprietăți furate, care sunt restituite proprietarilor lor de drept, ca în cazul victimelor nazismului.⁵³² A ajunge să posezi un lucru prin intermediul uneia dintre aceste trei metode da cuiva îndreptățire asupra lui. Dacă fiecare are lucrul la care este îndreptățit, distribuirea proprietăților în stat este una dreaptă. Nozick folosește exemplul unui baschetbalist care devine mult mai bogat decât oricine altcineva, fiindcă toți ceilalți plătesc în mod frecvent și de bunăvoie o mică sumă pentru a-l vedea jucând. Să ne imaginăm că, la începutul carierei sale, fiecare are exact aceeași sumă de bani. Probabil acesta este un aranjament drept. În

cursul carierei sale, baschetbalistul devine, cât se poate de legitim, extrem de bogat. A devenit distribuirea nedreaptă? În mod limpede, nu, spune Nozick.⁵³³

Ceea ce Nozick exclude din acest tablou este situația în care proprietățile sunt obținute prin moștenire; este asta drept sau nedrept? Există o problemă legată de diferența pe care o generează deosebirea dintre proprietăți — avantajele pe care le oferă în privința asistenței medicale, educației și oportunităților. Iar avantajele naturale, precum inteligența, frumusețea, abilitățile sportive, n-ar putea fi ele privite ca un soi de proprietăți care violează orice idee de îndreptățire și ceea ce decurge din ea?

Apărarea viziunii libertariene de către Nozick le-a oferit confort conservatorilor politici, acesta fiind lucrul pentru care este cel mai bine cunoscut. Însă el a avut contribuții majore și în teoria cunoașterii, și în etică, expuse, în principal, în cealaltă carte importantă a sa, *Philosophical Explanations* (1981).

FILOSOFIA FEMINISTĂ

Filosofia politică este arena în care, lăsând la o parte teoria cunoașterii, gândirea feministă a avut cel mai mare impact. În feminismul politic nu există o singură școală de gândire care să acopere toate posibilitățile, de la marxism, trecând prin liberalism, până la libertarianism. În afara filosofiei analitice, există tendințe poststructuraliste și psihanalistice ale teoriei feministe, împărtășind cu dezbateră anglofonă același angajament fundamental, și anume contestarea reducerii la tăcere a vocilor feminine, neglijarea perspectivelor feministe și subordonarea socială, politică și economică a femeilor. Diferențele de opinii cu privire la natura subordonării sociale și politice și a modului în care i s-ar putea pune capăt constituie substanța principală a discuției în teoria politică feministă.

S-ar putea crede că, deoarece conceptele de dreptate și egalitate sunt ținte centrale ale cercetării în filosofia politică, nu mai este nevoie de o abordare feministă particulară. Întrucât aproape întreaga dezbateră referitoare la aceste concepte a fost condusă de bărbați într-o lume dominată de bărbați, o întrebare serioasă este dacă felul în care ei înțeleg aceste concepte și, în special, cum e să trăiești într-o lume în care ele nu se aplică, poate să cuprindă pe deplin perspectivele femeilor asupra lor. Discuțiile bărbaților presupun că perspectiva lor masculină este neutră din punct de vedere al genului și că domeniul de aplicare al unor astfel de concepte ține de domeniul public. Niciuna dintre aceste ipoteze nu are în vedere posibilitatea ca anumite considerente să fie excluse imediat.

Să luăm în considerare situațiile următoare. În discuțiile despre egalitate, cât de des se începe cu observația că *inegalitatea* de gen face parte din însuși țesutul ordinii sociale și economice, cauzată de felul în care este structurată lumea muncii? O ofertă care anunță un loc de muncă vacant, considerat neutru din punctul de vedere al genului, presupune că solicitanții vor fi capabili să lucreze de la ora 9 la 17, de luni până vineri, timp de 48 de săptămâni pe an. Asta impune imediat dificultăți și costuri discriminatorii asupra oricărei femei care are copii de vârstă școlară sau mai mici. Presupunerea care se află în spatele felului în care este structurată ziua de lucru este una tradițional masculină, potrivit căreia munca și viața publică sunt domeniul bărbaților, în timp ce sfera domestică privată este domeniul femeilor. Când femeile lucrează în aceste condiții, ceea ce e disponibil este foarte adesea un program part time și prost plătit; efectele discriminatorii se ramifică.

În discuțiile despre dreptate, se pleacă de la ipoteza că modul în care ar trebui făcută distribuția bunurilor sociale și economice reprezintă principala idee ce trebuie luată în considerare. O abordare feministă ridică întrebarea dacă, în raport cu aspectele pe care le dezbate discuțiile despre dreptate, conceptul de *dreptate* este cel potrivit; poate că noțiunile de nevoie și grijă sunt mai adecvate. De exemplu: solicitarea ca acele contribuții aduse la bunăstarea individuală și socială de către femei (sau de către altcineva) în sfera domestică să fie corect răsplătite nu a fost niciodată îndeplinită, „economia“ nu ar fi capabilă să suporte povara. Statutul muncii domestice este proporțional cu refuzul de a permite chiar și ideea de salariu pentru așa ceva, cu excepția cazului în care este vorba de îngrijirea caselor și a copiilor *altora*.

Asta arată că *familia* este una dintre zonele de interes esențiale în discuțiile despre egalitate și dreptate. Cu toate că Rawls a recunoscut asta, a făcut-o mai degrabă din perspectiva exterioară, publică, în care o familie este o unitate socială, decât dintr-un punct de vedere intern, privat, potrivit căruia o familie este ea însăși o structură socială complexă. În teoria liberală, problemele cu care se confruntă femeile cu privire la egalitate, libertate și oportunitate sunt mascate de preocuparea pentru o viziune a vieții private de familie care, așa cum arată Alison Jaggar, „cuprinde și protejează intimitățile personale ale căminului, familiei, căsniciei, instinctului matern, procreării și creșterii copiilor” în maniere care militează împotriva drepturilor și nevoilor femeilor.

Mai mult decât atât, tratarea familiei ca un depozitar al acelor aspecte ale vieții — nevoi personale corporale și emoționale; prea amestecate și greu de înregimentat, spre deosebire de orarele trenurilor și mișcările de trupe — care nu se potrivesc unei viziuni despre ce este „cu adevărat important” (și anume, nevoia domeniului public de rațiune, indiferență, judecata, managementul intereselor generale) contribuie la devalorizarea a ceea ce se întâmplă în cadrul familiei și, prin urmare, promovează o degradare proporțională a statutului femeilor. Atâta vreme cât concepția dominantă despre societate este predicată pe această structură, discuția despre egalitate și dreptate va continua să fie puternic denaturată.

Aceste remarci nu fac decât să sugereze importanța și amploarea unui aspect al filosofiei feministe care depășește spectrul politic. Un exemplu semnificativ este chestiunea prejudecății de gen în teoretizarea cu privire la natura cunoașterii. O importantă linie de gândire în această privință invocă ideea de „cunoaștere situată”, respectiv cunoștințe a căror dobândire și justificare sunt formate de circumstanțele subiectului cunoscător. Este ușor de apreciat modul în care o poziție marginalizată în demersul de a dobândi și aplica anumite cunoștințe dezavantajează un subiect în relație cu cele cărora li s-a acordat un loc privilegiat în acel demers; aceasta a fost și rămâne în continuare situația în care se află femeile — în trecut, li s-a refuzat dreptul la educație, accesul la laboratoare și școli de medicină, profesiile bazate pe cunoștințe, intrarea în forumuri în care ideile sunt expuse și discutate: lista e lungă.

La prima vedere, asta poate părea să justifice includerea în *întregime* a perspectivelor feministe sub rubrica „filosofie politică feministă”, deoarece foarte multe dintre neajunsurile suferite de femei în privința obținerii și utilizării cunoștințelor sunt rezultatul subordonărilor sociale, politice și economice. Aceste subordonări constau în faptul că femeile nu sunt excluse doar de la educație, ci sunt considerate cu un intelect inferior și având un handicap din pricina faptului că, din punct de vedere psihic, se lasă dominate de emoții și, fizic, de hormoni, graviditate și slăbiciune, în general — o perspectivă masculină veche, ce susține că femeile sunt create doar pentru a servi interesele bărbaților și copiilor și că sunt interesate în principal de probleme casnice sau fleacuri sociale, precum moda ori bârfa.

Aceste concepții denigratoare au fost motivul standard pentru a le refuza femeilor șansa nu doar de a împărtăși eforturile epistemice ale bărbaților, ci și de a identifica și articula modalitățile în care abordările masculine ale epistemologiei scot din discuție perspectivele pe care le aduc abordările feministe. De exemplu, modul în care lumea este experimentată depinde de întâlnirea concretă dintre aceasta și un subiect cunoscător; felul în care cineva interacționează cu alți oameni din punct de vedere moral și în interpretarea stărilor lor intenționale este format de personalitatea și poziția sa; prin urmare, experiențele, stilul de gândire și răspunsurile emoționale aduse de un subiect în problema dobândirii și evaluării informațiilor trebuie să fie considerate relevante. Pe baza a ceea ce poate fi descris ca natura *de gen* a trăsăturilor, comportamentului, limbii, identității și experienței putem considera plauzibil faptul că subiectivitățile diferă într-o manieră suficient de semnificativă, încât sarcina epistemologiei să merite a fi înțeleasă prin prisma lor, alături de importanța perspectivelor feministe, în îmbogățirea teoriei politice și morale. Nicio teorie a cunoașterii nu poate lăsa deoparte aceste considerații, după cum nicio filosofie politică nu poate merge mai departe, pretinzând că toți membrii unei societăți politice împărtășesc aceleași nevoi și interese, în general masculine.

Filosofia feministă a apărut odată cu creșterea influenței feminismului social și politic în cea de-a doua jumătate a secolului XX și este menită să fie o componentă majoră a întregii

gândiri viitoare. Ceea ce impune interesul față de epistemologia feministă și teoria valorilor este reușita teoriei politice feministe în abordarea obstacolului fundamental către ambele. Această realizare reprezintă unul dintre cele mai importante progrese înregistrate în filosofie în ultima parte a secolului XX. Augurii sugerează că perspectivele feministe vor avea o poziție de o importanță fundamentală în istoria filosofiei secolului XXI, atunci când aceasta va ajunge să fie scrisă.

Nicio istorie a filosofiei analitice a secolului XX nu poate să nu menționeze cel puțin câteva nume ale altor figuri semnificative, pe lângă cele discutate în textul principal de mai sus; un cercetător mai exuberant al perioadei și al tradiției ar trebui să le investigheze. Următoarea listă este cât se poate de incompletă și lipsită de o ordine anume.

Doi dintre cei care au adus contribuții semnificative la filosofia limbajului, logica filosofică și etică sunt Simon Blackburn și John McDowell. O altă figură de seamă a celor trei domenii menționate este David Wiggins; în filosofia limbajului, logica filosofică și teoria cunoașterii: Timothy Williamson și Christopher Peacocke. În filosofia morală și istoria filosofiei: Bernard Williams. În filosofia morală, juridică și politică: Ronald Dworkin. În filosofia politică: Gerald „Jerry” Cohen. În filosofia limbajului, filosofia minții și epistemologie: Wilfrid Sellars. În filosofia limbajului și logica filosofică: Crispin Wright. În filosofia morală și politică: Thomas „Tim” Scanlon. În filosofia limbajului și a minții: Robert Brandom. În filosofia limbajului, matematică, epistemologie, etică și estetică: David Lewis. În filosofia minții: Jerry Fodor. Marta Nussbaum, în filosofia socială, morală și juridică. Peter Singer, în etică. Derek Parfit, în filosofia morală și anumite aspecte ale metafizicii. În zone centrale ale filosofiei analitice, dar mai târziu un critic al ei: Richard Rorty. Ar putea fi alcătuită o listă lungă. Viitoarele liste scurte ar putea fi diferite de aceasta; dar, cu cea de față, în momentul când scriu aceste rânduri, puțini sunt cei care nu ar fi de acord.

413 Bertrand Russell, *Autobiografia lui Bertrand Russell*, introducere de Michael Foot, traducere din engleză și note de Anca Bărbulescu, Humanitas: București, 2018, p. 282. (N.t.)

414 Numele dat membrilor consiliului de administrație al fiecărui colegiu, la Oxford, Cambridge și Trinity College din Irlanda (N.t.)

415 Un argument transcendențial este unul care considera un X acceptat ca fiind adevărat și examinează ceea ce trebuie, de asemenea, să fie adevărat ca o condiție pentru ca X să fie adevărat. Este un argument care merge invers, ca să spun așa, către condițiile necesare ale X. Un exemplu banal ar fi următorul: tu creștii aceste cuvinte, așadar, putem ști că este adevărat că te-ai născut și ai supraviețuit până acum, fiindcă altfel nu le-ai putea citi. (N.a.)

416 Vezi discuția în Partea a III-a, înainte de doctrina relațiilor postulată de Bradley, pp. 372–374. (N.a.)

417 Pentru o versiune românească, vezi Bertrand Russell, „Despre denotare”, traducere de M. R. Solcan, în A. Boboc și I. Roșca (coord.), *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, partea a II-a, Universitatea București, 1990 (N.t.)

418 În toată lumea, oamenii au crezut în mod greșit că secolul XX s-a terminat pe 31 decembrie 1999. Deoarece nu a existat un an 0, primul an al erei noastre fiind 1 e. n., rezultă că ultimul an al oricărui secol se termină în 0; astfel, ultimul an al secolului al XIX-lea este 1900, iar ultimul an al secolului XX este 2000. Secolul XXI a început pe 1 ianuarie 2001. (N.a.)

419 Aceasta este părerea autorului articolului cu pricina, din *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (N.a.)

420 Bertrand Russell, *Scrieri esențiale*, vol. 2, *Teoria cunoașterii. Istoricul filosofiei, filosoful matematic, epistemologul*, traducere din limba engleză de Dan Crăciun, Vellant, București: 2019, p. 170. (N.t.)

421 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Cunoașterea lumii exterioare ca țară de aplicare a metodei științifice în filosofie*, traducere din engleză de D. Storanovici, Humanitas, București, 2013 (N.t.)

422 Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, traducere din limba engleză de Mihai Ganea, studiu introductiv de Mircea Flonta, ALL, București, 2004, p. 1. (N.t.)

423 Pentru o prezentare mai amplă a acestor propoziții, vezi Bertrand Russell, *Cunoașterea lumii exterioare*, Prelegerea a II-a, „Rolul de căpetenie al logicii în filosofie”, pp. 65–67 (N.t.)

424 Grayling, Russell, *Filosofie, minte și știință*, p. 65. (N.t.)

425 *Ibidem*, Prefață, p. 11. (N.t.)

426 În *London Review of Books* din 18 septembrie 1980, Michael Dummett spune: „Când volumul de traduceri al lui Geach și Black a apărut prima dată în 1952, cu excepția *Fundamentelor aritmeticii*, nu exista mai nimic de Frege în limba engleză. Volumul lor, cu selecția de articole și fragmente din alte cărți, a făcut, așadar, un imens serviciu, punând la dispoziția cititorilor de filosofie o mostra reprezentativă din scrierile lui Frege”. (N.a.)

427 Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, traducere de Ioan Briș, Dacia, Cluj Napoca: 2004, p. 14 (N.t.)

428 *Ibidem*, p. 15. (N.t.)

429 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, traducere din germană, cuvânt înainte, note și tabel cronologic de Sorin Vieru, Humanitas, București, 2000 (N.t.)

430 Observați că legea non-contradicției este echivalentă cu legea terțului exclus, „Totul este fie A, fie non-A”, acest lucru poate fi demonstrat de teoremele De Morgan. Vezi Apendicele despre logică. (N.a.)

431 „Este” menționat ca predicatie, ne amintește să ținem cont de distincția dintre el și „este”, ca identitate: primul „este” spune că ceva are o anumită proprietate, precum în „munga este rotundă”, pe când „este” ca identitate, precum în „x este x”. Jane Austen este autoarea cărții *Mândrie și prejudecată*, spune că lucrurile la care se face referire înainte de cuvântul „este” și după el

sunt unul și același lucru. În vorbirea colocvială, a spune despre unul sau mai multe lucruri că sunt identice este ambiguu între „sunt unul și același lucru” și „arată exact la fel, sunt perfect similare”; prima variantă este cea intenționată atunci când se discută despre „este” ca identitate”. (N.a.)

432 Putem presupune că membrii Crupului Bloomsbury puteau face economii având prieteni „frumoși”. (N.a.)

433 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ediție revizuită, versiunea în limba română de Alin Zăbavă, cu un control științific de Dan Cărlan, Editura DU Style, București: 1997, Capitolul 1, par. 10, pp. 115–116. (N.t.)

434 *Ibidem*, par. 9, p. 113. (N.t.)

435 *Ibidem*, par. 7, p. 112. (N.t.)

436 Aceste remarci nu sunt, evident, destinate să constituie un acord cu Berkeley, ale cărui opere necesită o combatere ceva mai detaliată. vezi Grayling, *Berkeley: The Central Arguments* (1986). (N.a.)

437 A. C. Grayling, *Wittgenstein*, traducere din engleză de Gheorghe Ștefanov, Humanitas, București: 1996, Capitolul 1, „Viața și personalitatea”, p. 17. (N.t.)

438 *Idem* (N.t.)

439 *Ibidem*, p. 24. (N.t.)

440 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere, cuvânt introductiv și note de Alexandru Surdu, Humanitas, București: 1991, Prefață, p. 35. (N.t.)

441 *Idem* (N.t.)

442 *Ibidem*, prop. 7, p. 124. (N.t.)

443 Ludwig Wittgenstein, *Scrisori despre Tractatus*, selecție și traducere din limbile germană și engleză cu studii introductive de Cătălin Croabă și Andreea Esanu, Humanitas, București: 2012, „Scrisori către Bertrand Russell”, p. 98. (N.t.)

444 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.53, pp. 123–124. (N.t.)

445 *Ibidem*, prop. 6.522, p. 123. (N.t.)

446 Wittgenstein, *Scrisori despre Tractatus*, „Scrisori către Ludwig von Fiecker”, p. 169. (N.t.)

447 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 124. (N.t.)

448 *Ibidem*, p. 55. (N.t.)

449 *Ibidem*, p. 44. (N.t.)

450 *Ibidem*, p. 61. (N.t.)

451 *Ibidem*, p. 42. (N.t.)

452 *Ibidem*, p. 42. (N.t.)

453 *Ibidem*, p. 56. (N.t.)

454 David Hume, *op. cit.*, p. 225. (N.t.)

455 „Semnificație și verificare”, traducere de Constantin Stoenescu, în Moritz Schlick, *Formă și conținut: o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teșileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, Pelican, Giurgiu: 2003, p. 204. (N.t.)

456 *Ibidem*, p. 203. (N.t.)

457 Aceasta este „contrapozitiva” lui „Toți corbii sunt negri” $(x)(Rx \rightarrow Bx)$ și $(x)(\neg Bx \rightarrow \neg Rx)$ sunt logic echivalente. (N.a.)

458 Barmen a fost locul faimoasei Declarații Barmen din 1934, promovată de Karl Barth, respingând concepțiile despre religie bazate pe rasă ale nazismului, în special antisemitismul. (N.a.)

459 O jumătate de secol mai târziu, Quine, pe atunci foarte bătrân și un aristocrat al filosofiei, a vizitat din nou Praga. la invitația filosofilor de acolo, și a fost luat de gazdele sale încântate într-o călătorie cu mașina, să vadă casa în care locuise Carnap. Când înășina a tras în apropierea ei, Quine a aruncat o privire pe geam și a spus: „Nu-i asta casa”. Consternarea filosofilor pragezi, conform curva care a fost prezent în ziua aceea, a fost mare. (N.a.)

460 W. V. Quine, „Omagiu lui Carnap”, în Rudolf Carnap, *Vechea și noua logică. Carnap prin el însuși*, traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, București: 2001, p. 211. (N.t.)

461 În original, în lb. engleză *A Moving Van*. Joc de cuvinte bazat pe grafia similară a numelui propriu Van și a substantivului comun „van” (camionetă, dubă). (N.t.)

462 Decenii mai târziu, în onoarea lui Quine a fost pregătit un *Festschrift* [volum omagial], iar vechiul său prieten și coleg Burton Dreben a ales să scrie despre dizertația doctorală a acestuia. A descoperit în ea ceva ce nu putea înțelege și, ca urmare, i-a scris lui Quine despre asta. Quine a realizat că nici el nu putea să înțeleagă și i-a scris înapoi „Mintea subdoctorală este de neînțeles”. Există o poveste similară și despre poetul T.S. Eliot, care a scris o teză de doctorat, la Oxford, despre filosofia lui F.H. Bradley. Când i s-a sugerat, la multă vreme după aceea, să o publice, a recitit-o și a descoperit că nu putea să înțeleagă o porțiune din ea. A.J. Ayer afirma că, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, pe când zăcea răpus de febră în Siena Leone (fusesse trimis acolo ca ofițer de informații), l-a înțeles pe Kant, dar când s-a însănătoșit a descoperit că uitase ceea ce credea că înțelesese. Aceste anecdote arată că uneori „cuvântul filosofic” apare în momente de intensă imersiune în gândirea unei probleme, dar intuițiile pot fi greu de decodat după ieșirea din respectiva stare mentală. (N.a.)

463 Quine, „Omagiu lui Carnap”, *op. cit.*, p. 213. (N.t.)

464 În vorbirea obișnuită, „intenția” cu „î” înseamnă „cu scop”, pe când în filosofie înseamnă „îndreptat către” și privește relația dintre gândul din mintea unei persoane și lucrul la care se gândește ea. Astfel, când cineva se gândește la un X, spunem că gândul are drept scop X, și, prin urmare, spunem că toată gândirea are conținut intențional sau „referențial” – adică, este întotdeauna despre ceva. „Intențional” cu „s” are legătură cu semnificația. Diferența între intensie și extensie este aceeași ca aceea dintre sens și referință și este analoagă distincției gramaticale dintre conotație și denotație. (N.a.)

465 Exemplul amuzant și nimerit cu „posibilul om gras” apare într-o lucrare din volumul lui Quine *From a Logical Point of View* (1953), titlul acestei cărți provine de la refrenul al unei melodii calypso, făcută celebră de Harry Belafonte, „From a logical point of view / Always marry a woman uglier than you”. (N.a.)

466 Willard Van Orman Quine, „Două dogme ale empirismului”, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, selecția textelor, comentarii și bibliografie de dr. Ilie Părvu, Editura Politică, București: 1974, p. 33. (N.t.)

467 *Ibidem*, p. 35. (N.t.)

468 *Ibidem*, p. 42. (N.t.)

469 *Ibidem*, p. 53. (N.t.)

470 Karl R. Popper, „Știință: Conjecturi și infirmări”, traducere de Constantin Stoenescu, în *Conjecturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobont, Trei, București: 2001, p. 55. (N.t.)

471 Karl R. Popper, „Problema demarcației”, traducere din limba engleză de Alexandra Stanciu, în *Popper. Filosofie socială și filosofia științei*, Antologie editată de David Miller, traducere de Alexandra Ungureanu, Brândușa Palade, Gheorghe Flonta.

Constantina Stoenescu, Sorina Neculaescu, Marc Valentin Ulteriu, Dragoș Olaru și Cristina Moisa. Trei, București: 2011, pp. 131-132. (N.t.)

472 Karl R. Popper, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Ivăg, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1981, p. 84. (N.t.)

473 Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian Paul Ilescu, Humanitas, București, 2004, Prefață, p. 86. (N.t.)

474 *Ibidem*, p. 214. (N.t.)

475 *Ibidem*, p. 230. (N.t.)

476 *Ibidem*, pp. 91-92. (N.t.)

477 *Ibidem*, p. 158. (N.t.)

478 *Ibidem*, p. 104. (N.t.)

479 *Ibidem*, pp. 132-133. (N.t.)

480 *Ibidem*, p. 199. (N.t.)

481 Ludwig Wittgenstein, *Despre certitudine*, traducere din limba germană de Ion Gurgea, în colaborare cu Mircea Flonta, Humanitas, București: 2013, Par. 204, p. 77. (N.t.)

482 *Ibidem*, p. 99. (N.t.)

483 *Ibidem*, p. 69. (N.t.)

484 Criticii spun că aceasta abordare vizează foarte adesea doar puțin mai mult decât desp. carea trului în patra a scolasticilor iar efectul ei a fost să tacă din nou filosofia esoterică: apanajul unor aleși sau al inșișilor, excluzându-i pe mulți dintre cei care ar putea fi interesați să urmărească și chiar să contribuie la dezbateri despre adevăr, semnificație, marte, rațiune, cunoaștere ș. bane. Al. dieptate. Orizonturile tehnice ale filosofiei necesită precizie și nuanțe: atingerea lor fără obscurantism este întotdeauna binevenită. (N.a.)

485 Roman apărut în limba română cu titlul *Rațiune și simțire*. (N.t.)

486 Aver. uaul dintre profesori de la Oxford al acestui autor, nu a fost mândru de *The Foundation of Empirical Knowledge*, pe care a scris-o în 1946 la Caterham Barracks, în timp ce se pregatea să devină ofiter în Welsh Guards. Dar a simțit că Austin nu reușise pe deplin să demoleze fenomenalismul și, în 1967, a publicat un răspuns interesant în revista *Synthese* intitulat „Has Austin Refuted the Sense-Datum Theory?” (N.a.)

487 J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, Paralela 45, Pitești: 2005, p. 27. (N.t.)

488 *Ibidem*, p. 92. (N.t.)

489 *Ibidem*, p. 95. (N.t.)

490 *Ibidem*, p. 97. Vezi și formularea lui Austin: „Am distins, astfel, actul locutoriu (...): acela care are o semnificație; actul ilocutoriu, care are o anumită forță în spunerea a ceva; și actul perlocutoriu, prin care am numit obținerea unor efecte prin spunerea a ceva”, p. 112. (N.t.)

491 P.F. Strawson, „Despre referințe” traducere de Alexandru Dragomir și Mihail-Valentin Cernea, în Sorin Costreie, Mircea Dumitru, Gheorghe Ștefanov (editori), *Filosofia limbajului — autologie de texte*, p. 102. Disponibil online <https://www.scribd.com/document/333021130/Filosofia-Limbajului-Antologie-de-Texte-Traduse>. (N.t.)

492 *Ibidem*, p. 103. (N.t.)

493 Autorul lucrării de față a scris o teză de doctorat la Oxford, sub supervizarea lui Strawson, care discută acest argument și îl modifică, pentru a îndepărta principial ver. ncărn. implicite pe care se baza forma sa inițială. O parte a acele. teze este publicată sub titlul *The Refutation of Scepticism* (1985) iar temele ei sunt dezvoltate mai departe în *Scepticism and the Possibility of Knowledge* (2008). (N.a.)

494 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Limitele rațiunii. Un eseu despre Căutarea răsun. pure a lui Kant*, traducere din engleză de Valentin Clovere, Humanitas, București: 2003. (N.t.)

495 Keith S. Donnan, „Referința și descrițiile definite”, traducere de Gheorghe Ștefanov, în Costreie, Dumitru, Ștefanov (editori), *op. cit.*, pp. 120-121. (N.t.)

496 *Ibidem*, pp. 125-126. (N.t.)

497 *Ibidem*, pp. 127-128. (N.t.)

498 Saul A. Kripke, *Nume și necesitate*, traducere de Mircea Dumitru, All Educational, București: 2001. Prelegerea III, 20 ianuarie 1970, p. 107. (N.t.)

499 *Ibidem*, Prelegerea I, 20 ianuarie 1970, p. 47. (N.t.)

500 *Ibidem*, pp. 105-106. (N.t.)

501 Ceva asemănător unei teorii cauzale a referinței a fost susținut de John Stuart Mill, care a vorbit despre nume ca având „denotație” dar nicio conotație”. Modul său de a pune problema nu este cel mai nimerit pentru că, în multe limbi, numele au conotații — chiar și în engleză, „Irene” înseamnă „pace”, „Agatha” înseamnă „bun” și așa mai departe —, dar, desigur, conotațiile nu sunt „semnificații” numelui. (N.a.)

502 Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, par. 201, p. 200. (N.t.)

503 Semn. a fondat ceea ce este cunoscut în mod informal ca „Școala de filosofie Pittsburg” de la Universitatea din Pittsburgh, unde colegii săi Robert Brandon și John McDowell s-au numărat printre mulți alții de acolo și din alte părți care au fost influențați de gândirea lui. (N.a.)

504 Să reținem din nou că este vorba despre termenul „intențional” cu „a” — de la *a intentiona*, în sensul literal, de a fi îndreptat către noi tolosim în mod colocvial „a intenționa” ca însemnând „a hotărâ sau a decide să facem ceva” dar sensul său literal este *a te îndrepta către sau a te concentrat pe*). (N.a.)

505 Franz Brentano, „Psihologia din punct de vedere empiric”, Cartea a II-a, cap. 2, par. 125, traducere de Ion Tănăsescu, în *Conceptul de intenționalitate la Brentano: origini și interpretări. Antologie, selecția textelor și coordonarea terminologică* de Ion Tănăsescu, traducere de Paul Baiogh, Radu Mihail Oancea, Bogdan M. Popescu, Giaruno Stănescu, Ion Tănăsescu și Bogdan Tataru-Cazaban, Pădurea, București: 2002, p. 39. (N.t.)

506 Thomas Nagel, *Unele întrebări*, traducere și adnotare de Germina Chirou, ALL, București: 1996, „Cum e oare să fi Iliad?”, p. 165. (N.t.)

507 *Ibidem*, p. 168. (N.t.)

508 *Ibidem*, pp. 174-175. (N.t.)

509 În timpul celui de al. Doilea Razboi Mondial, filosoful analitic R.M. Hare a fost trei ani prizonier într-un lagăr japonez și s-a spus că a formulat un „ghid pentru viața în cele mai aspre condiții”, pe care însă nu l-a publicat niciodată, păstrând un interes

strict pentru investigații metaetice până spre sfârșitul carierei, contribuind la dezbateri despre avort, sclavie și drepturile omului. (N.t.)

510 „Războiul cădat” reprezintă perioada de șapte luni (septembrie 1939 – aprilie 1940) care a urmat după invadarea Poloniei de către Germania nazistă, marcată de foarte puține operațiuni militare, la începutul celui de-al Doilea Război Mondial. A mai fost numit și „războiul caraghios”. (N.t.)

511 G.E.M. Anscombe, „Filosofia morală modernă”, traducere de Camil Gohub, în Valentin Mureșan (editor), *Filosofia morală a lui R. M. Hare: teorie și aplicații*, Paideia, București: 2006, p. 496. (N.t.)

512 *Ibidem*, p. 509. (N.t.)

513 *Ibidem*, p. 507. (N.t.)

514 *Ibidem*, p. 509. (N.t.)

515 Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, traducere din engleză de Catrinel Pleșu, Humanitas, București: 1998, p. 279. (N.t.)

516 *Ibidem*, p. 262. (N.t.)

517 John Rawls, *O teorie a dreptății*, ediție revăzută, traducere de Horia Tărnovanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași: 2011, p.32. (N.t.)

518 *Ibidem*, p. 33. (N.t.)

519 *Ibidem*, p. 354. (N.t.)

520 *Ibidem*, p. 75. (N.t.)

521 *Ibidem*, p. 354. (N.t.)

522 *Ibidem*, p. 73. (N.t.)

523 *Ibidem*, p. 93. (N.t.)

524 *Ibidem*, p. 29. (N.t.)

525 *Ibidem*, p. 75. (N.t.)

526 Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, traducere din engleză de Mircea Dumitru, Humanitas, București: 1997, p. 35. (N.t.)

527 *Idem*. (N.t.)

528 *Idem*. (N.t.)

529 *Ibidem*, p. 212. (N.t.)

530 *Ibidem*, p. 35. (N.t.)

531 *Ibidem*, p. 75. (N.t.)

532 *Ibidem*, pp. 198–200. (N.t.)

533 *Ibidem*, p. 209–210. (N.t.)

FILOSOFIA CONTINENTALĂ

Eticheta „filosofie continentală” — incorectă, după cum am menționat la începutul acestei părți, dar consacrată prin utilizare — este un termen umbrelă pentru o serie de direcții foarte diferite: fenomenologie, existențialism, hermeneutică, teorie critică, psihanaliză, structuralism, poststructuralism, deconstrucție, marxism, arheologie conceptuală și abordări ale științei, minții, vieții și problemelor feministe, folosind resursele diverselor mișcări de gândire precedente.

Figurile majore ale filosofiei continentale în prima jumătate a secolului XX, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty și Sartre, se angajează în ceea ce filosofi analitici ar recunoaște drept filosofie. Metodologia folosită se situează în continuarea celei utilizate de Kant și Hegel, cel din urmă oferind de departe cea mai semnificativă prezență ca fundal. Acest lucru marchează principalul punct de divergență cu filosofia analitică, ale cărei abordări și interese determinate de logică și de o atitudine respectuoasă față de știință au condus la conturarea unui set de subiecte care, pe parcursul timpului, s-au îndepărtat tot mai mult de cele interesante pentru filosofi continentali, o situație care a devenit mult mai evidentă în cea de-a doua jumătate a secolului.

În această ultimă perioadă, opera unora dintre aceia ale căror nume ies în evidență — Gadamer, Deleuze, Ricoeur, Foucault, nu însă și Habermas — devine mai puțin recognoscibilă ca filosofie din punct de vedere analitic, iar acești scriitori se îndepărtează la fel de mult unii de alții în preocupările lor, cum o fac și față de filosofi analitici. Întrebarea dacă ceea ce fac unii dintre acești scriitori este „filosofie” sau nu — unii spun nu, alții zic că este o extindere a ceea ce înseamnă filosofia — poate secundară, deși pentru autorul unei istorii a filosofiei ea ridică ezitări referitoare la cine să fie inclus și pe cine să excludă, având în vedere că lucrarea pe care o țineți în mână este în mod specific o istorie a *filosofiei*. Cum răspund la această provocare se vede în cele ce urmează. Este totuși adevărat că unele dintre aceste figuri practică mai degrabă o *metodă*, decât *să expună și să justifice un punct de vedere*, aceasta fiind o procedură standard în filosofia analitică — deși, desigur, există idei încorporate în metodele practicate, pentru că nicio procedură umană nu este lipsită de presupoziii și (chiar dacă indirect) de scopuri.

Principalul motiv pentru care filosofi analitici acordă atât de puțină atenție filosofiei continentale trebuie recunoscut fățiș. Aceștia sunt impacientați din cauza (în cazul cel mai bun; în cazul cel mai rău, disprețuitori față de) — și aici voi ilustra această idee — a ceea ce ei consideră drept ab/uzuri și con/fuziuni ale limbajului, datorate neologizării neexplicate, ambiguității deliberate și supraîncărcării lui, atenuarea sau golirea de semnificații (folosirea virgulei este un procedeu comun, ca mai sus; o formă de „falus/ie”) pare impresionistă și alunecoasă, iar neclaritatea — o mască pentru neclaritatea gândirii sau, chiar mai rău, o pretenție de profunzime. Unii scriitori continentali vor susține că limbajul însuși *este* problema și că aceste trucuri sunt menite să demonstreze asta. Există un argument care trebuie declarat aici, în văzul tuturor: în cazul în care cadrele conceptuale induc în eroare din pricina unor interese ascunse sau rădăcini ori ipoteze părtinitoare — necunoscute chiar și celor care caută să le critice, probabil —, acesta este un fapt foarte important și necesită clarificare și îndreptare. Dacă tot ceea ce este disponibil ca remediu este tachinare și joacă, glumă și simulare, ne vom afla într-o situație dificilă. Dacă se pretinde că limbajul (și, prin urmare, gândul pe care căutăm să îl transmitem prin intermediul lui) este în mod ireductibil și iremediabil amăgitor, înfundat definitiv cu cadavrele convingerilor și presupozitiilor trecute, atunci un anunț în acest sens s-ar putea să pară că este o aventură unică — deși asta aduce cumva cu o problemă cretană: dacă afirmația este adevărată, avem motive să nu o acceptăm.⁵³⁴

Cearta dintre tradiția filosofică analitică și cea continentală este ea însăși un subiect de reflecție atât filosofică, cât și sociologică și istorică. Exemple de evoluție în natură arată ca, pe măsură ce diviziunile se amplifică, toate căile de întoarcere ajung să fie blocate. Într-un anumit sens, nu contează: până la urmă, e loc pentru toată lumea sub soare. În altul, este o

situație nefericită, dat fiind că, după cum vom vedea, există o problemă de mare interes și importanță filosofică în ceea ce trece sub numele de filosofie continentală.

Din cauza diversității de subiecte tratate sub această etichetă și pentru ca nu este ușor în toate cazurile să dăm o descriere clară și concisă a punctelor lor principale, voi proceda, ca și în secțiunea despre filosofia analitică, făcând uneori referire la gânditori și alteori la teme.

HUSSERL (1859–1938)

Edmund Husserl este inventatorul „fenomenologiei” — studiul naturii fundamentale a conștiinței și experienței subiective — având o influență majoră asupra următorilor trei filosofi discutați aici.

Născut la Prossnitz, în Moravia, pe atunci parte a Imperiului Austro-Ungar, într-o familie evreiască din clasa mijlocie, Husserl a dovedit de mic un talent pentru matematică și s-a înscris la Universitatea din Leipzig, pentru a o studia alături de fizică și astronomie. Deși a audiat acolo prelegerile lui Wilhelm Wundt, cea mai mare influență asupra sa a avut-o prietenia cu viitorul președinte al Cehoslovaciei, Thomas Masaryk, un student pasionat de filosofie, care l-a încurajat să-i citească pe empiriștii britanici. Masaryk l-a convins și să se convertească la protestantism. După mutarea la Universitatea din Berlin, Husserl a fost studentul matematicianului Karl Weierstrass, care i-a trezit interesul pentru fundamentele matematicii și l-a introdus în opera lui Bernard Bolzano (1781-1848), a cărui *Teorie a științei* (1837) a plantat o serie de idei care au dat roade, mai târziu, în propria gândire a lui Husserl.

Pentru teza de doctorat, Husserl a mers la Viena, scriind despre analiza matematică, dar participând la cursurile de psihologie ale lui Franz Brentano. Subiectul tezei sale de abilitare, susținută la Universitatea din Halle, a scos în evidență schimbarea pe care o produsese Brentano; era „Despre conceptul de număr: analize psihologice”. Unul dintre examinatorii săi a fost Georg Cantor, matematicianul care a inventat teoria mulțimilor. Husserl a primit un post de lector la catedra de filosofie de la Halle, în 1887, iar patru ani mai târziu a publicat prima lui carte, o dezvoltare a tezei sale: *Filosofia aritmeticii: investigații psihologice și logice*.

Recenzia pe care Gottlob Frege a făcut-o acestei cărți pare să fi fost un punct de cotitură pentru Husserl. Frege l-a criticat pentru faptul că a tratat toate cuvintele, conceptele și obiectele ca „idei”, dar cu definiții diferite ale „ideii”, în contexte diferite; pentru tratarea „obiectelor”, uneori ca subiective, iar alteori nu; pentru că a pretins o origine psihologică a conceptelor abstracte; și pentru că a pretins că două idei pot să rămână numeric distincte atunci când toate proprietățile care le diferențiază au fost îndepărtate. Nu se știe dacă asta este sau nu ceea ce l-a făcut pe Husserl să devină ulterior la fel de antipsihologist ca și Frege, însă lucrul acesta s-a întâmplat cu certitudine.

În 1901, la scurt timp după apariția primului volum al *Investigațiilor logice*, Husserl a acceptat un post la Universitatea din Göttingen, pe atunci cel mai important centru de cercetare în domeniul matematicii din lume. l-a avut colegi pe Felix Klein, David Hilbert și pe Ernst Zermelo, iar printre studenții săi s-au numărat Paul Bernays și Hermann Weyl. Acesta din urmă, inspirat de Husserl, a căutat să încorporeze teme fenomenologice în lucrările sale de fizică. În următoarele trei decenii, mai întâi la Göttingen și apoi la Freiburg, ideile lui Husserl au urmat calea lor evolutivă distinctă, mai ales începând din 1905, când a ajuns să fie convins că fenomenologia trebuie să fie o formă de idealism transcendentă în sensul kantian. Deoarece ideile lui s-au dezvoltat în timp, următoarea schiță se concentrează asupra conceptelor cel mai strâns asociate acestora.⁵³⁵

În experiența obișnuită și în investigațiile noastre științifice, naturaliste asupra lumii, suntem conștienți de lucruri și situații din afara noastră și chiar din interiorul nostru — o mâncărime, o durere, o senzație de foame. Aceasta este „atitudinea naturală”. Fenomenologia nu investighează aceste probleme. Ea investighează *conștiința* însăși. A te concentra exclusiv asupra naturii conștiinței presupune o „reducție”, o retragere a atenției de la tot ceea ce nu este conștiința însăși, astfel încât doar ea să fie examinată. Facem asta prin *epoché*, suspendarea atenției de la tot ce nu este conștiința însăși, prin „punerea între paranteze” a

tuturor considerațiilor conținutului reprezentational al conștiinței sau a ceea ce are legătură cu el. „Punerea între paranteze” nu este o negare a realității lucrurilor, ci o metoda de a le ține temporar în suspensie, astfel încât să nu distragă atenția de la trăsăturile invariante ale conștiinței, care reprezintă ceea ce reducția fenomenologică încearcă să facă vizibil. Aceasta marchează o distincție clară între psihologie, ca știință empirică, și fenomenologie, ca știință „pură”, în sensul kantian; altfel spus, ca știință care se preocupă doar de natura și condițiile conștiinței ca atare, absolvită de orice considerații a ceea ce reprezintă sau cu care are legătură.

În percepție, privirea noastră este îndreptată spre exterior, asupra lucrurilor. În reflecție, privim în interior, la experiența însăși: „înțelegem experiența trăită subiectiv în care (lucrurile) devin «conștiente» pentru noi”. Husserl folosește noțiunea de „intenționalitate” a lui Brentano pentru a descrie caracterul acelei „experiențe trăite” sau al conștiinței. Prin intermediul reducției și al *epoché*, noi ne concentrăm asupra caracterului intențional al conștiinței — nu asupra a ceea ce actele conștiinței intenționează în afara lor. Dar acesta nu este pasul final. Pentru a ajunge la structura fundamentală a conștiinței însăși este necesară o altă reducere, cea „eidetică” (*eidos* înseamnă „esență”). Aceasta dezvăluie baza *a priori* a experienței trăite pure, esența ei, condițiile invariante și necesare care constituie conștiința ca atare. O tehnică ce vizează atingerea acestui obiectiv este „variația imaginară”, permutarea variațiilor posibile ale experienței pentru a descoperi ceea ce rămâne neschimbat pe durata acestora. Inspectarea caracterului intențional al conștiinței arată că activitatea conștiinței — *noesis* — este îndreptată asupra conținutului activității, *noema* — încă o dată: aceasta nu e nimic altceva decât conștiința însăși; obiectele normale și presupus externe ale intenției au fost puse între paranteze. Variația imaginară ar putea, prin urmare, să fie construită ca *noesis* acționând asupra *noema*.

Ceea ce dezvăluie metoda fenomenologică, potrivit lui Husserl, este că în timp ce din „atitudinea naturală” lumea pare a fi dată și preexistentă, când întoarcem privirea și ne uităm la însăși experiența noastră, vedem că lumea este prezentă „pentru noi”, adică e legată de subiectivitatea conștiinței. Ne ajută să ne amintim teza lui Kant, conform căreia felul în care ne apare lumea este o funcție a modului în care o experimentăm; din punctul său de vedere, modalitățile noastre senzoriale și aparatul nostru de concepte *a priori* structurează și organizează datele brute ale experienței în lume. Pentru Husserl, întrebarea la care trebuie să răspundem este: Cum e posibil ca o lume concepută ca independentă să-și aibă originea „în noi”?⁵³⁶

Problemele cu care se confruntă proiectul încep destul de curând să devină vizibile. Cum este posibilă intersubiectivitatea, de vreme ce condițiile fundamentale ale „experienței trăite” sunt atât de profund subiective? Cum stau lucrurile cu inconștientul? Cum rămâne cu experiența întrupării, care este greu de explicat chiar și în cele mai bune încercări de reducere? Către sfârșitul carierei, Husserl a devenit convins că problema conștiinței nu poate fi înțeleasă în mod solipsist, aceasta având o dimensiune esențialmente comunitară. Astfel, el și-a îndreptat atenția către „lumea vieții”, lumea așa cum trăim în ea, înainte de a analiza și teoretiza fie despre ea, fie despre experiența noastră. Lumea vieții este mediul social, politic, istoric în care oamenii interacționează și comunică unii cu alții.

Deși cercetările sale mai timpurii par abstracte, Husserl credea că fenomenologia va dezvălui natura fundamentală ultimă a ceea ce psihologia empirică caută să investigheze și, prin urmare, el a avut mereu în vedere un scop practic. A considerat proiectul fenomenologiei o nouă știință și a sperat că studenții săi i se vor alătura în înființarea ei; nu a făcut-o niciunul, nici măcar studentul și asistentul său, Heidegger, a cărui dezertare (așa cum a considerat-o Husserl) a fost o dezamăgire pentru el. Către sfârșitul vieții sale — de pe poziția unei persoane cu origini evreiești, în Germania anilor 1930, Husserl a resimțit puternic efectele antisemitismului — a devenit tot mai convins că a nu înțelege bazele conștiinței, și a direcționa toate eforturile înspre înțelegerea omenirii și a vieții exclusiv pe baza atitudinii naturale precipita lumea într-o criză. În Primul Război Mondial pierduse un fiu; acum, la Freiburg, trebuia să se mute din propria casă, pentru că originea sa evreiască nu i mai permitea să rămână în suburbia în care locuise. La înmormântarea lui au participat

puțini oameni; Heidegger, membru al Partidului Nazist, nu a participat la funeralii, motivând mai târziu că fusese bolnav de gripă.

Fenomenologia a continuat să exercite o influență majoră în gândirea continentală, deși nu în forma originală a „fenomenologiei transcendente” a lui Husserl, ci mai degrabă sub forma „fenomenologiei existențiale” asociate cu Heidegger, Merleau-Ponty și Sartre, către care Husserl se îndrepta în ultimii săi ani, întrucât problemele lumii vieții erau mai apăsătoare.

HEIDEGGER (1889–1976)

Martin Heidegger s-a născut la Messkirch, în Baden-Württemberg, în Germania, într-o familie catolică modestă. Preotul local l-a ajutat să meargă la școală la Freiburg și Konstanz. La seminarul St. Conrad din Konstanz, Heidegger l-a avut ca îndrumător spiritual pe viitorul arhiepiscop de Freiburg Conrad Gröber. Gröber i-a dăruit un exemplar al lucrării lui Franz Brentano *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel* (1862), despre care Heidegger a spus că nu a înțeles-o la vremea aceea, dar care mai târziu a declanșat interesul pentru metafizică ce l-a făcut să scrie *Ființă și Timp*.

Dar înainte de a se îndrepta spre filosofie, Heidegger a traversat un scurt moment ca seminarist iezuit, după care a mers să studieze teologia la Universitatea din Freiburg, trecând la filosofie după doi ani, în 1911. În 1915, a primit un post de lector la catedra de filosofie a aceleiași universități, la scurt timp căsătorindu-se cu una dintre studentele sale, Elfride Petri. Au făcut două nunți, una catolică pentru el și una protestantă pentru ea. Au avut doi fii și căsătoria lor a durat toată viața, deși Heidegger a avut o relație foarte mediatizată cu Hannah Arendt, pe vremea când aceasta i-a fost studentă la Universitatea din Marburg, după mutarea lui acolo, în 1923. A întreținut o relație mult mai lungă — timp de câteva decenii — cu o altă studentă, Elisabeth Blochmann, care a făcut o carieră strălucită ca teoretician în domeniul educației. Blochmann a fost prietenă cu soția lui Heidegger și se vede din corespondența lor că el și soția sa au avut un mariaj deschis, în care și ea a avut două relații extraconjugale.⁵³⁷

În anii de dinaintea plecării la Marburg, Heidegger a fost apropiat de Husserl, lucrând ca asistent al său. Cei doi au discutat intens despre fenomenologie, iar Husserl a crezut că Heidegger avea să-i fie alături în dezvoltarea unei noi științe a conștiinței. În 1919, Heidegger a rupt-o cu catolicismul, nu însă și cu creștinismul și, la scurt timp după aceea, a început un studiu detaliat al metafizicii lui Aristotel și al comentatorilor scolastici. În prelegerile sale de la Marburg, s-a distanțat de ideile lui Husserl, dar, cu toate acestea, i-a dedicat *Ființă și timp*.

Husserl s-a pensionat de la catedra de filosofie a Universității din Freiburg în 1928 și Heidegger s-a întors să-l înlocuiască. Cinci ani mai târziu, Heidegger a intrat în Partidul Național Socialist (Nazist) și a devenit rector la Freiburg. A demisionat din funcția de rector după un an, dar, în această scurtă perioadă de timp, a îndeplinit câteva dintre reformele educaționale naziste cu ceea ce a fost descris drept „entuziasm”. A rămas membru al partidului până în 1945, refuzând cererile foștilor studenți de a-și cere scuze sau de a condamna atrocitățile naziste. I s-a interzis să predea între 1945 și 1951, dar în acest din urmă an i s-a acordat titlul de profesor emerit.

În anii 1930, în gândirea lui Heidegger s-a produs o schimbare, „Turnura”, *die Kehre*, marcată printr-un interes față de estetică, manifestat mai ales față de poezie, în special față de poezia lui Holderlin, dar și de opera lui Nietzsche. A ajuns să vadă doctrina din *Ființă și timp* în mod diferit și, în parte ca răspuns la această tendință, în parte ca manifestare a unui proces de dezvoltare, la sfârșitul anilor 1930 a scris a doua sa lucrare majoră, *Contribuți la filosofie*. Nu a publicat-o în timpul vieții; a apărut în limba germană în 1988, la 12 ani după moartea sa, iar în traducere în limba engleză, la 23 de ani după moartea lui, în 1999.

Pe când era student la teologie la Universitatea din Freiburg, Heidegger l-a avut ca profesor pe Carl Braig. Braig era autorul unei cărți intitulată *Despre ființă: o schiță a ontologiei*. Prima întâlnire a lui Heidegger cu gândirea lui Husserl a avut loc la scurtă vreme după aceea, sub forma celor două volume ale lui Husserl, *Cercetări logice*. Ambii au determinat trecerea sa de

la teologie la filosofie. Au mai existat și alți factori: în Franța, Henry Bergson conferența și scria despre timp, iar când Heidegger a ajuns să-l cunoască personal pe Husserl, au discutat despre interesul crescând al celui de-al doilea pentru conștiința timpului. Semnificația legăturii dintre timp și ființă a fost evidentă pentru Heidegger încă de la început.

Dar aceste influențe l-au făcut să creadă că întrebarea-cheie privește natura fundamentală a ființei însăși. În *Metafizica*, Aristotel catalogase diferitele sensuri ale ființei: ca „adevărată”, ca potențialitate și actualitate, ca substanță, ca proprietate, ca existență pur mentală, ca esențialitate, ca aparținând unor entități dependente, ca legată de categorii — dar Aristotel afirma că dorea să cunoască *semnificația* ființei, esența ei, ființa *ca* ființă: „Se vorbește despre ființă în multe accepții”, scria Aristotel în *Metafizica*, „dar totdeauna cu privire la unul și același principiu . . . deci e de datoria unei singure științe să cerceteze tot ce e ființă”.⁵³⁸ Întrebarea lui Heidegger era exact aceeași. El scria: „Mă frământa, într-un mod destul de nedefinit, această întrebare: dacă ființarea [*Seiende*] este folosită cu felurite semnificații, care este totuși semnificația fundamentală, cea călăuzitoare? Ce înseamnă ființă [*Sein*]?”⁵³⁹ Considera că subiectul ființei fusese neglijat de filosofie pe temeiul că ea este fie indefinibilă, fie prea generală, dar fără o investigație a ei, noi nu am înțelege niciodată condițiile care fac posibil în sensul cel mai general ca ceva să *fie*.

Punctul de pornire al lui Heidegger este ideea că un răspuns la întrebarea „Ce înseamnă Ființa” trebuie formulat luând în considerare modul în care se pune întrebarea și, de asemenea, *la ce* — chiar mai sugestiv: *cui* — apare ea ca o întrebare. Ce sau cine este „Ființa căreia îi este adresată întrebarea”? Deși s-ar părea că întrebarea referitoare la ce este Ființa ar trebui să fie întru totul generală și ar trebui să ne comunice despre existența a orice oriunde, o ființă particulară este în mod constant prezentă de fiecare dată când se pune întrebarea, și anume „ființa care pune întrebarea”. Cercetarea acestei ființe ar putea duce la o înțelegere a Ființei în general. Dar investigarea nu trebuie realizată în termenii obișnuiți ai psihologiei, antropologiei sau (de exemplu) ai filosofiei carteziene, în schimb trebuie realizată fenomenologic, începând cu o conștientizare preteoretică indeterminată a existenței-în-lume, scrisă astfel pentru a arăta că existența în chestiune nu este ceva separat de lume, împotriva ei sau într-o relație de tip subiect-obiect cu ea, ci ca fiind *în* și *din* ea.

Ființa acestei existențe este numită de Heidegger *Dasein*, în sens literal „faptul-de-a-fi-în lume” sau „existând”; un *Dasein* este o ființare, un concept care este primitiv și *sui generis*. Heidegger avertizează împotriva identificării unui *Dasein* cu „o ființă umană” în sensul obișnuit al celui de-al doilea termen, dar, în căutarea clarificării, cineva ar putea concepe *Dasein* ca „pe o ființă (umană) văzută din punctul de vedere metafizic al conștientizării sale esențiale a existenței și, mai mult decât atât, ca o conștientizare a existenței în lume”.

Dasein posedă *logos*, care nu trebuie înțeles în sensul obișnuit de rațiune sau limbaj, ci ca o abilitate sau capacitate de a colecta și reaminti manifestările Ființei care constituie lumea. Când folosim o cazma, de exemplu, rețeaua de semnificații din care face parte cazmaua — în ce scopuri poate fi ea folosită, de ce este necesară pentru acele scopuri, de ce există acele scopuri însele și așa mai departe —, împreună cu toate celelalte manifestări de acest fel ale Ființei, constituie „lumea”. *Dasein* este astfel un punct de întâlnire în care ființele ies din ascunzătoare și își fac simțită prezența. Aceste două noțiuni, *de ieșire din ascunzătoare* și *de a fi prezent*, sunt esențiale pentru metafizica lui Heidegger.

Heidegger a preluat ideea lui Parmenide de *aletheia* — în sens literal „starea de neascundere” și, prin urmare, de „adevăr” — ca „dezvăluirea” sau „autoprezentarea” prin care ființele se manifestă. A considerat aceasta ca implicând faptul că sensul primar al „ființei” de la Aristotel încoace este așadar „prezența” — dezvăluirea arată ceea ce este *prezent* atât în sensul de „a nu fi absent”, cât și în sensul de „în acest moment” —, de unde și legătura cu timpul. Într-adevăr, conexiunea cu timpul este fundamentală; pentru că *Dasein* ul este „întins” între naștere și moarte, fiind „aruncat în lume” la un moment dat în istorie, confruntat cu o gamă de posibilități din care el trebuie să aleagă în așa fel încât să existe în mod „autentic”, deși deosebit de relevantă pentru atingerea autenticității nu este o posibilitate, ci o inevitabilitate — inevitabilitatea morții, pentru că ea subliniază individualitatea *Dasein*-ului și îl deschide către teamă sau angoasă, *Angst*. Maniera autentică

în care Dasein-ul face față lumii — „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa și a se îngriji de ceva, a întrebuinta ceva, a abandona și a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a considera, a discuta, a determina”⁵⁴⁰ este „grija” (*Sorge*) sau preocuparea față de lucruri și față de alții, care este „structura Dasein-ului însuși”, o relație pe care Heidegger o numește și „maniabilitate” și „natura de ustensil a ustensilului”⁵⁴¹.

Conceptele fundamentale din *Ființă și timp* sunt *Sein* și *aletheia*, „ființă” și „deschidere” sau „dezvaluire”. Discuția despre natura fundamentală a Ființei este limitată la prima parte a tratatului, restul fiind în cea mai mare parte o discuție despre Dasein în termeni „existențialiști”. „Deschiderea” are drept consecință o stare de angoasă și grijă — să notăm că angoasa nu este *frica*, aceasta din urmă fiind întotdeauna frică de ceva anume, ci mai degrabă este o *stare de spirit* indefinită și generală de teamă sau suferință, care alterează felul în care lumea îi apare Dasein-ului. Deschiderea este asemenea unui luminiș într-o pădure, care îi dezvaluie Dasein-ului propria înțelegere a structurii grijii, aceasta fiind una triplă: *starea de aruncare* — suntem aruncați într-o lume fără niciun fel de răspunsuri la întrebarea „De ce sunt aici, de ce sunt aici acum?”; *proiecția* — procesul de analiză a lucrurilor din jurul nostru pentru a găsi posibilități de a scăpa de suferința noastră; și, în sfârșit, *starea de cădere* — condiția produsă de tendința Dasein-ului de a eșua singur, de a se îndepărta de autenticitate. Dar suferința existenței nu poate fi depășită decât prin dobândirea autenticității.

Dat fiind că *Ființă și timp* este o lucrare care începe prin a se anunța drept o examinare a conceptului fundamental al ontologiei, concentrarea ei asupra Dasein-ului și a căutării autenticității le-a părut unor critici, printre care și Husserl, a fi o distragere; în termenii acestuia, ea echivala cu o reducere a fenomenologiei la antropologie. Pentru Husserl, legătura Dasein-ului cu lumea se realizează prin intermediul conștiinței, dar adăugând stări de spirit ca o modalitate de a face lumea prezentă Dasein-ului, nu ca obiect al atenției sale, ci ca orizont al existenței sale. Heidegger a insistat că lumea nu este ceva împotriva Dasein-ului tratat ca un obiect cunoscător, ci este parte a propriei experiențe a acestuia. Cu toate acestea, cheia fundamentală către autenticitate este „Ființa-întru-moarte”: când Dasein-ul își acceptă propria finitudine în inevitabilitatea morții, el deschide — dezvaluie — propria Ființă a Dasein-ului lui însuși și o desăvârșește înțelegând-o ca întreg.

Ființă și timp nu a fost terminată niciodată. Heidegger a publicat primele părți ale lucrării cumva în grabă, sub presiunea de a-și asigura postul la catedra de filosofie a Universității din Marburg, dar nu a încheiat-o deoarece în anii următori accentul intereselor sale s-a mutat, parțial, către estetică și opera lui Nietzsche, după cum menționam mai sus, dar și către scrierea unei cercetări istorice despre „înțelegerea de către Dasein a Ființei”. Iar mai târziu, după cel de-al Doilea Război Mondial, când i s-a permis din nou să predea, ca urmare a perioadei de denazificare, și-a îndreptat în continuare atenția, printre altele către domeniul tehnologiei, cercetând ce este și ce relație poate avea ea cu „existența umană” (aceasta este fraza pe care o folosește aici, și nu Dasein).

Din pricina faptului că a fost membru al Partidului Nazist, viața și opera lui Heidegger au fost marcate de controverse, neexistând o simplă diviziune între apărători și apologeți, pe de o parte, și critici, pe de alta, ci o încăierare între cei care apără și admiră totul, cei care resping filosofia din cauza nazismului, cei care resping filosofia în sine și îl atacă pentru nazism, cei care apără nazismul, dar critică filosofia, cei care atacă nazismul, dar apără filosofia — și așa mai departe.

În 1966, un prieten al lui Heidegger a invitat câțiva jurnaliști de la *Der Spiegel* acasă la el, pentru a i lua un interviu. Cu mare efort și după mult timp, Heidegger fusese convins că trebuie să vorbească despre trecutul său nazist. A fost de acord să facă asta, cu condiția ca interviul să nu fie publicat înainte de moartea sa. Dacă acest lucru părea să promită revelații sau confesiuni, jurnaliștii au fost dezamăgiți. El a fost tensionat și nervos în timpul interviului și a rămas evaziv. Și nu doar atât, dar a părut să adauge o nouă trădare celei vechi: când a fost întrebat de jurnaliști dacă filosofia influențează realitatea, inclusiv realitatea politică, mai întâi s-a ascuns în spatele afirmației că „este necesar un gen nou de gândire, care nu este clar încă”, dar are ceva de-a face cu apariția tehnologiilor pe care vechile sisteme politice nu vor fi capabile să le gestioneze; după care, când a fost presat, a dat înapoi,

spunând „Nu, filosofia nu poate influența realitatea sau politica“. Acest lucru se află în contradicție directă cu ceea ce afirmase în discursul ținut la marele eveniment teatral al instalării sale ca rector al Universității din Freiburg, unde figurau, în procesiuni cu robe, demnitari mulți și steaguri cu svastică. Tinerii jurnaliști de la *Der Spiegel* au spus: „Noi, politicieni, semipoliticieni, cetățeni, jurnaliști ș.a.m.d. trebuie neîncetat să ajungem la un anumit deznodământ... Așteptăm ajutoare de la filosofi, firește, chiar și numai indirecte, ajutoare pentru căi ocolite. Și atunci auzim doar atât: eu nu pot să vă ajut“. Heidegger a răspuns: „Nici eu nu pot“.⁵⁴²

Spre disperarea celor care, asemenea lui Heidegger însuși, doresc mereu să separe gânditorul de gândire, *Caietele Negre*, publicate în 2014, pun o problemă serioasă, pentru că ele par să dezvăluie legătura dintre vederile antisemite și filosofia sa, implicând ideea că evreii sunt „anti-Dasein“, care manipulează Dasein-ul pe parcursul conspirațiilor lor. Exponenții teoriei literare nu vor trebui să lucreze prea mult pentru a lega ideea de anti Dasein, „a-nu-fi-aici“, de intențiile Soluției Finale.

MERLEAU-PONTY (1908–1961)

Maurice Merleau-Ponty s-a născut în orașul port Rochefort-sur-Mer, pe coasta atlantică a Franței. Tatăl său, căpitan de artilerie, a murit când el avea cinci ani. Familia s-a mutat la Paris, unde el a primit educație la două instituții prestigioase, Lycée Louis le Grand și École Normale Supérieure, la aceasta din urmă fiind coleg cu Jean-Paul Sartre, Claude Lévy-Strauss, Raymond Aron și Simone Weil. Simone de Beauvoir, studentă la Sorbona, a frecventat și ea acest grup. Merleau-Ponty și-a susținut dizertația despre Plotin în 1929, anul în care a audiat „Conferințele pariziene“ ale lui Husserl, ce au introdus publicului de la Sorbona ideile lui Husserl și au stat la baza cărții *Meditații carteziene*. Aceasta a fost o experiență importantă; Husserl avea să influențeze întreaga operă a lui Merleau-Ponty.

După serviciul militar obligatoriu, Merleau-Ponty a primit o bursă de cercetare pentru un studiu asupra percepției, câștigându-și traiul ca profesor de școală și apoi ca tutor la École Normale Supérieure. La izbucnirea războiului, în 1939, s-a înrolat la infanterie, dar a fost demobilizat repede, după înfrângerea Franței. Întors la Paris, el și Sartre s-au implicat în grupul clandestin, vag anarhist, al intelectualilor din Rezistență: Socialisme et Liberté. A fost începutul unei relații fructuoase, care a dus la colaborarea lor la revista postbelică *Les Temps Modernes*, până când Merleau-Ponty, dezamăgit de comunism, a părăsit revista în 1950. O reconciliere parțială a avut loc în 1956.

Merleau-Ponty și-a luat doctoratul cu o teză despre „Structura comportamentului“ (1942); cartea sa cea mai importantă, *Fenomenologia percepției*, a apărut în 1945. După o perioadă petrecută ca lector în domeniul educației și psihologiei copilului la Sorbona, în 1952 a fost numit profesor de filosofie la Collège de France, cel mai tânăr nominalizat din toate timpurile. A murit în urma unui infarct în 1961, la vârsta de doar 53 de ani, în timp ce pregătea o prelegere despre Descartes.

Pentru Merleau-Ponty, „corpul-subiect“, o conștiință *esențialmente întrupată*, înlocuiește egoul cartezian ca punct de vedere din care să depășească erorile a ceea ce el numește „gândire obiectivă“, o perspectivă care tratează lumea fragmentar, ca pe o colecție de lucruri aflate în relații cauzale externe unele cu altele. Această concepție despre lume generează abordări contradictorii ale realității: o astfel de abordare tratează conștiința ca pe unul dintre multe lucruri care există, iar celelalte lucruri care există o fac independent de conștiință; din perspectiva alteia, conștiința constituie lumea și, prin urmare, există în afara ei. Prima perspectivă se numește „empirism“, a doua, „idealism“. Ambele sunt greșite, spune el; și faptul că noi alternăm între aceste puncte de vedere contradictorii este ceea ce generează scepticism și ne împiedică să dobândim o înțelegere corectă a intenționalității. În locul ambelor, el susține o concepție holistică, o integrare a lumii și a conștiinței ca fiind în mod indisolubil interdependente.

„Carnea este în centrul lumii“ este o zicală foarte citată a lui Merleau Ponty; ea încapsulează ideea conform căreia corpul este o formă a conștiinței și este locul unde

percepția și acțiunea coexistă atât de intim, încât perceperea deja poartă în sine un sens al acțiunii pe care acea percepție o invită. Ceea ce percepem este în foarte mare măsură condiționat de ceea ce putem face în privința sa; a percepe înseamnă a vedea o gamă de posibilități în acțiune. Pentru că acțiunea este o funcție a corpului, iar acțiunea și percepția sunt legate în mod esențial, rezultă că subiectul experienței este în mod esențial intrupat. Acest lucru e dovedit mai departe prin maniera în care emoția se exprimă ea însăși în mod corporal și de faptul că a simți într-un anumit fel despre un lucru colorează modul în care acesta este perceput — de exemplu, a vedea fața unei persoane dragi va determina pe cineva să acționeze într-un anumit fel față de aceasta.

O componentă interesantă a perspectivei lui Merleau-Ponty este că, întrucât consideră gândirea drept expresie corporală (gândirea *privată* este expresie corporală *imaginată*, spune el), putem înțelege dansul, mima, pictura, muzica și vorbirea ca expresii ale gândului, ca forme ale *gândirii*. Semnificația expresiilor este conferită de contextele în care sunt folosite, contextele constând în forme împărtășite de viață. Activitatea educațională a lui Merleau-Ponty în domeniul pedagogiei copilului la Sorbona a adăugat teoriei sale a expresiei un interes pentru învățarea limbajului și, în particular, pentru zona în care limbajul dobândește sens și, prin asta, marchează nașterea unui gând. Acesta este „limbajul vorbitor“, *le langage parlant*, modul primar de expresie, care trebuie distins de „limbajul vorbit“, *la langage parlé*, expresia secundară, depozitarul culturii și al relațiilor stabilite de semne și semnificații. Interesul său principal s-a manifestat față de primul din cele două.

Noțiunea de context joacă un rol în rezolvarea unei probleme ce apare din respingerea „empirismului“, care are de oferit o descriere relativ directă a adevărului, și anume aceea că adevărul este o concordanță între ceea ce credem și felul în care sunt lucrurile. Asta nu este la îndemâna lui Merleau-Ponty care trebuie, prin urmare, să explice cum anume putem avea dreptate și cum putem greși. El o face inventând noțiunea de „înțelegere maximă“, ideea că există un context în care înțelegerea materialului asupra căruia acționăm este optimă, astfel încât, dacă nu este optimă — dacă avem senzația că felul în care o vedem nu e tocmai corect —, simțim o anumită tensiune. Ceea ce alții numesc „a avea dreptate“ sau „a înțelege adevărul“ înseamnă, prin urmare, „a avea înțelegere maximă“ a oricărui subiect, în timp ce „a greși“ este un eșec al înțelegerii.

În această descriere este presupusă acceptarea ideii că lumea așa cum este ea percepută e rezultatul unei interacțiuni între conștiință și lucrurile din lume. Corpul cuiva este și el un lucru în lume și, în egală măsură, un obiect al percepției și obiectul care percepe. Merleau-Ponty trebuie să dovedească, prin urmare, că interdependența reciprocă și indisolubilă a lumii și a conștiinței *precedă* propria conștientizare de către subiectul intrupat a legăturii dintre percepție și acțiune. Cu toate acestea, conștiința care precedă percepția este ea însăși parte a experienței, la fel ca fundalul general pentru episoade particulare de percepție și acțiune. Asemenea efectului general al gravitației asupra a tot ceea ce facem, această prezență de fundal a conștiinței exercită un soi de „atracție“ pe care o simțim în moduri diferite, unul semnificativ fiind atracția *socială* către prezența altora. Această idee este importantă pentru abordarea lui Merleau-Ponty, dat fiind că altminteri ea ar putea părea solipsistă, nu în ultimul rând deoarece este clar că experiența de sine a cuiva trebuie să fie diferită de, și mai imediată decât, experiența de celălalt a cuiva, cu excepția cazului în care persoana respectivă îi simte imediat pe ceilalți ca pe niște indivizi care experimentează la rândul lor.

Un alt punct cheie pentru Merleau-Ponty este ideea că timpul e constituit în experiență atât ca un sentiment al *absenței* în momentul prezent a trecutului și a viitorului, cât și ca o percepție continuă a actualizării posibilităților — acesta din urmă este sentimentul timpului care trece sau curge. În primul caz, timpul oferă orizonturi ce structurează experiența; există mereu un sentiment implicit al trecutului și viitorului care stă pur și simplu deasupra orizonturilor ce mărginesc prezentul, prin aceasta dând formă experienței prezente. În cel de al doilea, percepția privită ca o conștientizare a posibilităților dă impresia că avansează în timp, fiindcă atunci când una singură dintr-o gamă de posibilități devine actuală, ea generează următoarea gamă de posibilități — și așa mai departe.

În dezvoltări ulterioare ale gândirii sale, așa cum au fost publicate postum sub numele de *Vizibilul și invizibilul*, Merleau-Ponty revizitează întrebarea legată de felul în care corpul și lumea sunt îngemănate din punct de vedere ontologic, fără să comunice însă prea mult, introducând noțiunea de „chiasm” sau încrucișare, al cărei exemplu paradigmatic este corpul atât ca lucru simțit, cât și ca lucru care provoacă simțirea, ca atunci când o persoană își atinge propria față. Relația sensibil-simțitor nu este o identitate strictă; dacă ar fi, nu ar putea exista un schimb între ele. Vizibilul este „carne”⁵⁴³, încrucișările sale sunt cu „invizibilul” dezvăluit în artă, literatură, muzică și emoție, și anume, idei într-un „univers al ideilor”. Ar fi însă greșit să considerăm asta drept opoziție a două ordini, pentru că „orice relație” este, scrie el în ultimele sale note, o simultană „susținere și a fi susținut”, o idee conformă cu intuiția ce stă la baza perspectivei sale din *Fenomenologia percepției*.

Merleau Ponty este inclus în tabloul „existențialistilor”, dar lipsa în lucrările sale a unor *topoi* captivanți, precum moartea, angoasa și libertatea radicală, împreună cu lipsa de interes pe care le-a stârnit-o opera lui celor din generația următoare – Derrida, Deleuze și alții, cu toate că Derrida l-a criticat pentru faptul că s-a concentrat asupra cărnii, punând accentul pe imediatitate și contingență, nu pe distanță, ruptură și inaccesibilitate — au amânat până târziu un răspuns la opera lui. Publicarea postumă a scrierilor sale a reînviat interesul față de el.

SARTRE (1905–1980)

Jean-Paul Sartre a dus o viață publică transparentă și servește ca paradigmă a intelectualului *engagé*. Talentele sale au acoperit domenii ample: a scris romane, piese de teatru, biografii și critică, filosofie, dar, în toate lucrările sale, angajamentele lui filosofice și politice — ultimele evoluând în timp — sunt mereu prezente într-o formă sau alta. Lucrarea sa majoră din punct de vedere strict filosofic este *Ființa și neantul* (1943), semnificativă fiind și *Existențialismul ca umanism* (1946). Conform propriei nominalizări, cea mai importantă lucrare a sa este *Critica rațiunii dialectice* (1960), în care a căutat să ofere o bază nouă pentru marxism ca „filosofie a timpului nostru”, dar eliberat de asocierile cu ceea ce a considerat drept versiunea sovietică degradată a acestuia.

Sartre s-a născut și a fost educat la Paris, formându-și unele dintre cele mai importante relații pe vremea când era student la École Normale Supérieure, unde i-a întâlnit pe Maurice Merleau-Ponty și Raymond Aron. Tot atunci a cunoscut-o și pe Simone de Beauvoir, care studia la Sorbona. În timp ce era la École, și-a câștigat reputația de farsor, una dintre farsele sale — prin care anunța presa că bogatul aviator Charles Lindbergh urma să primească o diplomă onorifică acolo — provocând un asemenea dezastru, încât directorul școlii a trebuit să demisioneze. Bărbații francezi erau obligați să efectueze o formă de serviciu militar, așa că Sartre a petrecut o scurtă perioadă în armată, ca meteorolog, înainte de a începe o carieră de profesor de școală, lucru pe care îl făceau majoritatea contemporanilor săi în timp ce lucrau la dizertațiile doctorale.

Când a izbucnit cel de-al Doilea Război Mondial, Sartre s-a înrolat din nou în armată, a fost luat prizonier de către germani și închis timp de nouă luni. Experiența a fost una transformatoare. Simone de Beauvoir își amintește că, după întoarcerea lui la Paris, devenise mult mai serios. Grupul de rezistență la a cărui formare a contribuit, Socialisme et Liberté, și-a evaluat opțiunile, inclusiv asasinarea colaboraționiștilor, dar, din lipsă de sprijin, s-a prăbușit. Dezamăgit, Sartre a decis să se concentreze asupra scrisului.⁵⁴⁴ Anii războiului au produs *Ființa și neantul*, piesele de teatru *Muștele* și *Cu ușile închise*, precum și o serie de articole apărute în diverse reviste.

La scurt timp după eliberarea Parisului, în 1944, Sartre, împreună cu Simone de Beauvoir, Raymond Aron și Maurice Merleau-Ponty, a fondat revista *Les Temps Modernes*, numită după filmul cu același nume de Charlie Chaplin. Primul număr includea o declarație a obiectivelor, scrisă de Sartre, definind ideea de *littérature engagée*. Mulți scriitori remarcabili au devenit cunoscuți lumii în paginile revistei, printre care Jean Genet și Samuel Beckett. Războiul rece și mult discutata problemă legată de Stalin au avut consecințe negative; din cauza sprijinului

pe care revista îl acorda comunismului; primul care a plecat a fost Aron — s-a mutat la *Le Figaro*, în calitate de editor —, urmat mai târziu de Merleau-Ponty. O altă victimă a fost și prietenia dintre Sartre și Albert Camus. Primul dezaproba profund atitudinea celui de-al doilea față de războiul din Algeria — născut în Algeria, Camus vedea puterea argumentelor de ambele părți ale acestui episod urât; probabil chiar prea limpede — și, prin urmare, Sartre a recrutat un recenzor ostil pentru *Rebelul* lui Camus. Când Camus a ripostat, Sartre a răspuns într-un mod care a produs o ruptură inevitabilă.

Coreea, Cuba, Rusia, Algeria, mișcările anticolonialiste din restul Africii și alte zone ale lumii, opoziția față de hegemonia americană, Vietnamul și politica în general, nu în ultimul rând perioada turbulentă a anilor 1960 în Franța, toate au atras energiile lui Sartre în cele trei decenii de după 1945. A fost arestat pentru provocarea unei tulburări publice în timpul revoltelor din Paris, în vara lui 1968, dar a fost eliberat la ordinele generalului De Gaulle, care a făcut remarcă: „Nu-l arestezi pe Voltaire”. Sartre a refuzat Légion d'Honneur în 1945, a refuzat poziția de membru al Académie Française în 1949 și premiul Nobel pentru literatură în 1964, spunând că nu dorea recunoaștere din partea instituțiilor asociate cu dispensele politice cărora li se opunea. În 1976 a acceptat totuși un doctorat onorific din partea Universității din Ierusalim. Se spune că, după moartea sa, unul dintre membrii Academiei Suedeze ar fi afirmat că, la câțiva ani după ce refuzase premiului Nobel, Sartre sau un reprezentant al său ar fi întrebat dacă nu putea totuși să primească premiul în bani.

La funeraliile sale din 1980, o mulțime uriașă, estimată la 50 000 de persoane, a urmat coșciugul la cimitirul Montparnasse. Legenda spune că un tânăr le-ar fi zis părinților săi că participase la demonstrația împotriva morții lui Sartre. Această remarcă, precum și numele cimitirului însuși, este potrivită ca semn distinctiv al sfârșitului său.

Chiar dacă oamenii nu cunosc prea multe lucruri despre Sartre, cu siguranță știu despre relația sa de o viață cu Simone de Beauvoir. Cei doi au încetat să mai fie iubiți, la propriu, destul de devreme în relația lor și fiecare a avut mulți alți iubiți, în cazul lui de Beauvoir, de ambele sexe. Printre aceștia s-au numărat studenți și colegi de-ai lor, pe care i-au împărțit sau și i-au trecut de la unul la altul, singura legătură durabilă fiind cea dintre ei înșiși. Fiindcă sexismul, inconștient sau altfel, a impregnat atât de mult timp totul, statura lui de Beauvoir ca scriitoare sau gânditoare, care este una impunătoare, a rămas totuși o notă de subsol la Sartre pe toată durata vieților lor și pentru multă vreme după aceea. Istoria viitoare i-ar putea ordona diferit.

Ceea ce l-a atras pe Sartre la fenomenologie a fost promisiunea de a depăși opoziția dintre realism și idealism prin afirmarea simultană atât a prezenței lumii, cât și a preeminenței conștiinței. În 1933, Sartre a petrecut un an la Institut Français din Berlin, unde a făcut un studiu amănunțit al scrierilor lui Husserl; mai târziu, în primii ani ai războiului, l-a studiat pe Heidegger. Lucrarea sa „Ontologia fenomenologică” (subtitlul cărții *Ființa și neantul*) pleacă de la aceste puncte de vedere, dar se depărtează de ele. El împărtășește modul lor de a distinge între ontologie și metafizică, prima înțeleasă ca un proiect descriptiv legat în mod specific de conștiință, cea de-a doua, ca o încercare de a oferi un cadru explicativ sinoptic pentru viață și lume. Heidegger respinsese ideea unui asemenea proiect; mai moderat, Sartre spune că posedă întrebări la care nu se poate răspunde.

Sartre începe distingând două categorii fundamentale ale ființei: în sine (*en-soi*) și pentru sine (*pour soi*). În termeni bruși, în-sinele este ființa nonconștientă; pentru-sine este ființa conștientă. Mai târziu, adaugă o a treia categorie: pentru-altul (*pour-autrui*). Fiecare ființă umană este un în-sine și un pentru-sine, combinate. Aspectul în-sine al unei persoane este pasiv, existând în mod inert și amorf; e pur și simplu ceea ce este. Aspectul pentru-sine este dinamic, fluid și metamorfic. El depinde de în-sine — adică, nu poate exista fără el —, dar face în permanență un efort de a-l transcende sau a-l „neantiza”, creând astfel o „situație”. Indivizii sunt întotdeauna în „situație”. Situațiile sunt indeterminate, indeterminarea lor fiind o funcție a diferitelor proporții ale amestecului în-sine și pentru-sine. Sartre spune că asta arată că încercăm întotdeauna să fim mai mult decât suntem sau altceva decât suntem. El dă exemplul unui piccolo într-un restaurant, care se străduiește să fie *piccolo*, o ființă în sine; dar nu poate fi un piccolo așa cum o farfurie poate fi o farfurie, deoarece, ca bărbat, e o ființă

pentru sine care lucrează *ea* piccolo, în timp ce-și dorește *să fie* un piccolo. Prin urmare, el este într-o condiție de „rea-credință”, încercând să fie ceea ce nu poate fi.⁵⁴⁵

Ceea ce explică dilema picoloului este faptul că în-sinele ocupă rolul de substanță sau calitate de obiect; pe de altă parte, pentru-sinele nu este substanțial, nu este un lucru, ci, cum s-ar spune, un „acționând împotriva” lucrurilor. În-sinele este facticitate, pentru sinele este posibilitate; relația dintre ele este precum relația trecutului cu viitorul sau a realității cu potențialitatea, de unde „neantizarea” demersului pentru-sinelui, exact așa cum viitorul neantizează trecutul. Experiența timpului este experiența pentru-sinelui care luptă pentru posibilitățile sale, împotriva caracterului inert și grosier al în-sinelui ca „ceea ce este”.

Categoria pentru celălalt devine relevantă la apariția unui alt subiect. Un personaj precum Robinson Crusoe nu ar putea deduce existența Celuilalt din cele două categorii ale în-sinelui și pentru-sinelui; singura modalitate de a cunoaște categoria pentru celălalt este să întâlnești unul. Sartre folosește exemplul de a fi descoperit într-o situație stânjenitoare: rușinea pe care o simte cineva este „reducția fenomenologică” de a fi conștient că celălalt este un pentru-sine, un subiect al experienței. Celălalt ne obiectivează — noi suntem un obiect pentru el; existăm în conștiința celuilalt —, acesta fiind modul în care ajungem să ne cunoaștem pe noi înșine în primul rând; dar, pentru că modalitatea principală de relaționare între indivizi este, în viziunea lui Sartre, conflictul, înțelegem de ce „infernul sunt Ceilalți”⁵⁴⁶ (aceasta este propoziția culminantă a piesei *Cu ușile închise*). Motivul este că, înainte de a-l întâlni pe Celălalt, suntem liberi și auto-constitutivi, privind în afară dinspre sinele pre-reflexiv către lume. Când Ceilalți intră în discuție, ei devin precum o conductă de aspirație care te absoarbe; pentru că noi suntem făcuți să ne vedem așa cum ne vede Celălalt, obiectivând, ceea ce reprezintă o situație alienantă, fiindcă ea ne transformă într-un în-sine pentru Celălalt. Vedem asta când ne dăm seama că emoții precum rușinea și mândria apar doar ca răspuns la „privirea” (*le regard*) Celuilalt. Privirea nu implică prezența concretă a celuilalt; prezența sa noțională este suficientă.

Desigur, relația dintre sine și Celălalt este una simultană și reciprocă — așa cum Celălalt mă obiectivează și mă alienează, eu îl obiectivez și îl alienez pe el. „În timp ce eu încerc să mă eliberez de acapararea de către celălalt, celălalt încearcă să se elibereze de a mea; în vreme ce eu caut să-l aservesc pe celălalt, celălalt caută să mă aservească pe mine”.⁵⁴⁷ Aluzia la „dialectica stăpân-sclav” a lui Hegel este evidentă aici. Ea este o sursă inevitabilă de „rea-credință”, *mauvaise foi*, pentru că formele posibile de relație ridică toate probleme. Sartre descrie ca „masochism” efortul de a anexa libertatea celuilalt, subjugându-i-se ca și cum n-ar fi decât un simplu obiect pentru ea,⁵⁴⁸ în timp ce „sadismul” este efortul de a transcende tentativa ei de obiectivare a sinelui prin refuzul de a-i permite s-o facă.⁵⁴⁹ Dragostea este demersul de a realiza o împlinire a ființei ca „pentru-sine-în-sine” prin contopirea celor două conștiințe, a mea și a Celuilalt, într-una singură. Dar cum asta ar anihila alteritatea care reprezintă fundamentul unei conștiințe pentru-sine a existenței sale și fiindcă, mai mult decât atât, anihilarea e reciprocă, rezultatul este contradicție și conflict. Dar, dat fiind că nu se poate scăpa de relația cu ceilalți, singura modalitate prin care reușim să facem față situației este prin rea-credință.

Central, în viziunea lui Sartre este devotamentul față de perechea de idei conexe că „existența precedă esența” și că suntem radical, ba chiar agonizant de liberi. Prima idee este că indivizii se autocreează; ei nu ajung în lume sau în punctul în care dezvoltă o conștiință de sine cu un scop sau plan antecedent care să-i aștepte, ci trebuie să realizeze prin alegerile și acțiunile lor ceea ce devin. În *Existențialismul ca umanism*, Sartre scrie: „omul mai întâi există, ia cunoștință de el, survine în lume — și abia după aceea se definește”.⁵⁵⁰ Corolarul este că fiecare individ este *responsabil* pentru propria creație: „Omul este condamnat să fie liber; din momentul în care este aruncat în această lume, el e responsabil de tot ceea ce face”.⁵⁵¹ Cunoașterea acelei libertăți și responsabilitatea pe care o atrage după sine cauzează *angoasa*.

Apare întrebarea dacă este posibil să dobândim autenticitatea, principala, dacă nu chiar singura valoare a eticii sartriene. În lumina condamnării noastre la condițiile de alienare și angoasă descrise, răspunsul său nu pare să descrie ceva realizabil. Formularea lui este

următoarea: dobândim autenticitatea dacă abandonăm dorința de a deveni un „în sine pentru sine” și astfel ne eliberăm de identificarea egoului nostru ca ființă în sine — respectiv, ca lucru. În schimb, trebuie să permitem apariția unui „egoism” ca ego. Dacă încetez a mai fi în relații de „apropriere” și autoidentificare cu egoul meu și, în schimb, mă concentrez asupra scopurilor și obiectivelor mele într-un mod direcționat în afară, încetez să trăiesc în reacredință.

Există o părere larg răspândită că *Existențialismul este un umanism* al lui Sartre reprezintă un rezumat al punctului său de vedere de la jumătatea anilor 1940 — la originea textului a fost o prelegere pe care a ținut-o la Paris, în 1945 —, în mare parte datorită faptului ca scurtimea și inteligibilitatea sa au făcut-o singura lucrare strict filosofică a lui Sartre care, prin traducere, a fost accesibilă unei audiențe largi. În scrierea ei, Sartre s-a inspirat masiv din alți filosofi, mai târziu respingând unele aspecte ale lucrării. Cu toate acestea, ea rămâne un *locus classicus* pentru temele libertății, ale angoasei și responsabilității impuse de libertatea de a fi autocreator. Aceste teme au influențat generațiile de tineri care au ajuns la o înțelegere a propriei lor libertăți și responsabilități în anii 1950 și 1960, chiar dacă nu le cunoșteau decât ca pe niște sloganuri rupte de sursa lor, ontologia și fenomenologia din *Ființa și neantul*.

Pe atunci era ceva obișnuit ca Albert Camus (1913–1960) să fie considerat, alături de Sartre, drept un „existențialist”, deși el respingea eticheta și insista în schimb asupra descrierii poziției sale ca „absurdistă”. Considera absurdă condiția umană, dată fiind natura nejustificată a relației dintre umanitate și lume; faptul că niciuna din ele nu are un sens intrinsec este „singura legătură dintre ele”, spune el. Omul se confruntă cu trei opțiuni: suicid la propriu, suicid intelectual sub forma acceptării unei forme de consolare religioasă sau acceptare și îmbrățișare curajoasă a absurdității lucrurilor. Eseul „Mitul lui Sisif” este, lăsând la o parte romanele sale, declarația statutară a viziunii sale. Concluzia la care ajunge, afirmând că Sisif, condamnat pe vecie la o muncă zadarnică — fără să reușească vreodată să rostogolească stânca până în vârful muntelui —, și având în vedere faptul că „lupta însăși” conferă semnificație, este că „trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit”.⁵⁵² Romanele lui Camus exemplifică și extind aspecte ale acestei teme centrale și ajung să aibă o influență puternică asupra imaginației epocii sale.

La fel cum reputația lui Camus privind contribuțiile sale în filosofie a fost umbrită de legătura cu Sartre, tot astfel — și fără îndoială, chiar mai puțin scuzabil — s-a întâmplat și cu Simone de Beauvoir (1908–1986). Renumele ei de feministă și romancieră este, fără îndoială, excepțional; însă aportul ei filosofic a fost subordonat realizărilor pe care le-a avut în celelalte domenii. Se pot menționa următoarele instanțe care pot ilustra acest lucru. Sartre învățase de la Hegel ideea conform căreia conștiința este făcută „pentru-sine” de relația cu celălalt și, prin concepția „privirii”, transformase această idee într-o teorie a alienării și a efortului inutil de a realiza, prin intermediul iubirii, o transcendență a ceea ce este, de fapt, legătura stăpân-sclav. De Beauvoir se folosește de aceste idei în termeni ce concretizează și lămuresc situația reală a relațiilor dintre bărbați și femei. Face asta caracterizând ideologia dominantă drept una în care *bărbat* este Subiectul și *femeie* este Celălalt și sclavul, al cărui rol este să recunoască acțiunile bărbatului și, prin aceasta, să le valideze și să le servească. Ea descrie iubirea romantică drept efortul unei femei de a captura subiectivitatea unui bărbat „fascinându-i privirea”, chiar în timp ce-i permite acestuia să-i dicteze care ar trebui să fie propriile ei interese și scopuri. De Beauvoir conchide, așa cum a făcut și Sartre, că încercarea de a construi o relație trebuie să eșueze, date fiind condițiile pe care le impune alteritatea. În cazul ei, însă, ceea ce scrie trebuie să aibă un caracter revelator pentru orice cititor, pentru că subiectul este foarte apropiat de realitate; la Sartre, argumentul este formulat în termeni complet abstracti.

Să adaugăm la aceste gânduri utilizarea de către de Beauvoir, chiar în deschiderea volumului II al celei mai renumite cărți ale sale, *Al doilea sex*, a ideii că existența precedă esența, în declarația ei referitoare la faptul că o persoană nu se naște femeie, ci devine una, cu tot ceea ce implică asta⁵⁵³ — și vom vedea că felul în care ea folosește aceste teme o plasează pe prima linie a gânditorilor existențialiști. În combinație cu accentul pus pe posibilitățile sociale ale epocii, subliniate în *Ethics of Ambiguity* [„Etica ambiguității”] (1948 — acest titlu

este o traducere neinspirată a lucrării *Pour une morale de l'ambiguïté*), influența lui de Beauvoir asupra reorientării activismului lui Sartre către preocupări mai universale în anii 1950 devine și ea mai clară.

O lucrare semnificativă a lui Sartre din ultimii săi ani de viață a fost biografia — deși departe de a fi una sobră — a lui Gustave Flaubert, *Idiotul familiei* (1971-1972). Cu toate că este incompletă, ea reunește precedentele teme existențialiste și apoi marxiste din opera lui Sartre, înfrumusețate de puterea considerabilă a observației psihologice ce străbate piesele de teatru și romanele sale. Rezultatul este descris de un critic literar bine pregătit drept „admirabil, dar nebunesc”, folosind o remarcă pe care Sartre însuși o aplicase cândva altei persoane. În biografie, Sartre face o comparație surprinzătoare între copilăria nefericită a lui Flaubert și propria i copilărie privilegiată. Criticul scrie răutăcios despre familia Sartre: „Cât de egoist și de iremediabil de necinstit ca această familie burgheză să-l umple cu mulțumire pură pe viitorul marxist, existențialist și creator al lui Roquentin. Familia Flaubert, pe de altă parte, a fost mai burgheză în adevăratul sens al cuvântului și a furnizat dozele corecte de traumă și nefericire de care Sartre n-a avut parte”. Este o glumă care ridică o întrebare interesantă.

GADAMER (1900–2002)

Fenomenologia și existențialismul au dominat filosofia continentală în prima jumătate a secolului XX. A doua sa jumătate a fost martora diversificării intereselor, unul dintre acestea fiind teoria hermeneuticii a lui Hans-Georg Gadamer.

Gadamer s-a născut în orașelul Marburg, pe valea râului Lahn, în Hesse, Germania, într-o familie de protestanți foarte pioși. A fost singur la părinți; mama sa a murit pe când el a avea patru ani, lăsându-l sub tutela unui tată foarte strict. A crescut în Breslau, în partea prusacă a Sileziei, unde tatăl său primise un post de profesor de chimie. Curând după începerea studiilor universitare la Breslau, Gadamer s-a întors să studieze la Marburg, unde tatăl său fusese numit profesor la catedra de farmacie. Această mutare a avut urmări importante pentru că, la scurt timp după terminarea tezei sale doctorale despre Platon, Gadamer a devenit asistentul lui Heidegger, nou-venit la universitate. Acesta din urmă și-a făcut o părere proastă despre abilitățile asistentului său, așa încât Gadamer a trecut de la filosofie la filologie.

Teza de abilitare a lui Gadamer, tot despre Platon, a schimbat în bine părerea lui Heidegger despre el și a urmat o relație strânsă, chiar dacă nu întotdeauna ușoară, Gadamer deținând în următoarele două decenii posturi la universitățile din Marburg, Kiel și Leipzig, înainte de a-i succeda lui Karl Jaspers la catedra de filosofie de la Heidelberg.

A trăi în Germania în timpul perioadei naziste nu era ușor pentru cineva nealiniat cu regimul și deloc ușor pentru oricine în ultimul an al războiului. Lăsând la o parte faptul că a aderat la Liga Profesorilor Național Socialiști în august 1933 — acesta a fost anul venirii la putere a naziștilor — și că a semnat „Jurământul de loialitate al profesorilor germani față de Adolf Hitler și de Statul Național Socialist”, Gadamer a reușit cumva să supraviețuiască fără a se compromite prea mult. Prima sa slujbă, la Universitatea din Kiel, a fost aceea de a înlocui un lector evreu care fusese dat afară. Alături de alții, Gadamer a considerat că a-ți păstra slujba sub regimul nazist însemna să te supui regulilor lui, așa că a participat voluntar la o tabără în care doctrina nazistă și gimnastica erau oferite pentru a facilita formarea tipului corect de cetățean potrivit pentru noua Germanie. Pe când se afla în tabără, aceasta a fost vizitată de Hitler, care i s-a părut lui Gadamer a fi „simplu, ba chiar ciudat, ca un băiețel care se joacă de a soldatul”. La sfârșitul războiului, Gadamer a fost unul dintre cei pe care puterile de ocupație s-au bazat să ajute la reconstrucția țării și a societății devastate.

Lucrarea care i-a stabilit reputația a fost scrisă relativ târziu: Gadamer avea 60 de ani când a fost publicată *Adevăr și metodă* (1960), cartea în care își expune teoria hermeneuticii. În Introducere, el descrie scopul acesteia ca fiind legitimarea adevărului comunicat prin moduri de experiență ce nu pot verificate prin metodele științei naturale. Ce fel de cunoaștere și adevăr este acela la care hermeneutica — demersul de interpretare și înțelegere corectă a „științelor umane” și artei — poate ajunge? Răspunsul este: cunoașterea adevărului care

rezidă în înțelegere. El scrie: „Actualitatea fenomenului hermeneutic se întemeiază în ochii mei pe faptul ca doar adâncirea în fenomenul înțelegerii poate aduce cu sine o astfel de legitimare” — o convingere, spune el, „întărită de greutatea istoriei filosofiei pentru travaliul filosofic al prezentului”,⁵⁵⁴ explicată de faptul că adevărurile din textele marilor gânditori pot fi cunoscute doar printr-o metodă hermeneutică și nu prin metodele consacrate de științele naturale.

Același lucru este valabil și pentru artă. Nimic sistematic și cantitativ nu poate înlocui experiența artei, care înțelege adevăruri pe care arta le transmite în felul său unic: „Experiența artei”, scrie el, „este avertismentul cel mai serios adresat conștiinței științifice de a și mărturisi propriile limite”.⁵⁵⁵ La fel istoria: și aici Gadamer se opune eforturilor acelor cercetători, precum Wilhelm Dilthey, de a rezolva problema faptului că oamenii sunt ființe istorice care încearcă să înțeleagă istoria printr-o metodologie inadecvată (considera el) sarcinii. Dilthey scrisese: „Prima condiție a posibilității științelor spiritului rezidă în faptul ca eu însumi sunt o ființă istorică și că cel care cercetează istoria este același cu cel care face istoria”.⁵⁵⁶ Pentru a evita relativismul este necesară o abordare riguroasă care să-l ajute pe istoric, ca interpret, să transcendă limitele încadrării culturale și istorice. Gadamer și, ulterior, Habermas, din motive similare, resping această abordare. Dar Gadamer respinge și punctul de vedere al lui Heidegger, conform căruia ontologia are prioritate în demersul hermeneutic. În schimb, afirmă că hermeneutica trebuie să aducă laolaltă ontologia și istoria pentru a demonstra că Ființa se dezvăluie pe deplin prin limbaj și în contextul trăit al interpretării.

Hermeneutica este demersul de a „recupera semnificația” din texte și din trecut și a început ca o tehnică aplicată în studiile biblice și filologia clasică, odată cu progresul rapid al cercetării în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, o țintă a Iluminismului în căutarea adevărului și înțelegerii obiective — sau cât mai obiective cu putință. Pentru savanți, chestiunea metodei hermeneutice a fost, așadar, importantă. Dilthey a extins aplicarea ei la științele umane în general și a afirmat că ea implică procesul de înaintare „dinspre afară înăuntru” — din afara altor oameni către conștiința lor interioară, prin intermediul semnelor exterioare pe care le oferă: vorbire, scriere, comportament, producții artistice, fapte.

Heidegger a avut o poziție diferită. În conformitate cu ambiția de a trece dincolo de suprafața lucrurilor și, prin urmare, de a merge mai adânc decât teoriile și metodele hermeneuticii către ceea ce este fundamental în structura înțelegerii însăși, el a respins ideea consacrată a „cercului hermeneutic” — anume că, în orice structură de semnificație, părțile și întregul sunt reciproc și interdependent interpretative — și afirma că posibilitatea înțelegerii oricărui lucru presupune „a-l fi înțeles deja”, în sensul că însăși baza capacității noastre de a înțelege ceva cere ca noi să fim în lume *împreună cu* acel lucru. La nivel ontologic, așadar, posibilitatea înțelegerii este „deja” acolo, iar hermeneutica este procesul de a face explicită structura acestui aspect al fundamentului ontologic.

Gadamer a căutat să ducă mai departe ideea că ființele umane sunt, în cele mai elementare aspecte ale naturii lor, menite în mod constitutiv să înțeleagă și să determine capacitățile și limitările acestei înzestrări. El consideră arta ca fiind deosebit de revelatoare pentru natura adevărului, întrucât ea demonstrează că adevărul este un *eveniment*, ceva ce se întâmplă pe măsură ce ne dăm seama că arta ne prezintă ceva dincolo de noi înșine. Nu este o chestiune de aplicare a criteriilor, de a măsura în vreun fel opera de artă și de a judeca valoarea ei dintr-un punct de vedere obiectiv. Ideea că adevărul este „ceva ce se întâmplă” e esențială; preocuparea sa este să arate „nu ceea ce facem și nici ceea ce ar trebui să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și de acțiunea noastră” în procesul înțelegerii.⁵⁵⁷

Descrierea nu este una subiectivistă; Gadamer a respins punctul de vedere subiectivist al teoriei hermeneutice precedente. Mai degrabă, ea se bazează pe ideea că, întâlnind adevărul, suntem purtați din noi înșine în ceva mai mare, așa cum se întâmplă când ne *jucăm* — să ne gândim la jocul de tenis sau de șah —, când suntem prinși în actul jocului, o situație în care jocul pune stăpânire pe conștiința jucătorului și este ca și cum se joacă ea însăși prin el. Nu subiectul este cel care joacă, ci jocul este cel care absoarbe subiectul. Asta nu înseamnă că jucătorul devine un pion inconștient în jocul care se joacă pe sine; înseamnă, mai degrabă, că subiectul este implicat fără efort — o idee foarte asemănătoare modului zen de a juca tenis,

în care conștiința de sine nu devine un obstacol ce ar putea face activitatea nespontană și forțată. Jocul se desfășoară de la sine, dar jucătorul este, cu toate acestea, un agent, unul dintre factorii lui, însă experimentând o nouă libertate, prin care încearcă să renunțe la efortul de a controla.

În joc, jucătorul se *prezintă* ca un participant, urmărind nu să câștige, ci pur și simplu să fie în joc și să ducă mai departe jocul însuși. Asta explică geneza artei: când autoprezentarea jucătorului încetează a mai fi doar de dragul jocului însuși și se oferă ca o prezentare pentru ceilalți, ea se transformă într-o posibilitate pentru adevăr — nu ca o intenție a jucătorului sau a spectatorului, ci fiindcă aceasta este „modalitatea de a fi a operei de artă însăși”.⁵⁵⁸ Pentru că arta vorbește: în întâlnirea cu arta auzim ceva ce afirmă și face o diferență pentru cineva; experiența nu este doar una teoretică — nu *doar* recunoscând adevărul —, ci este ceva practic și existențial, făcând o diferență pentru viața cuiva. Artă ne vorbește, spunând: „Trebuie să ți schimbi viața!”

În spatele fiecărui gând, spune Gadamer, stă un întreg corp de presupoziii și credințe de fond, pe care el îl numește „prejudcată” — nu într-un sens negativ, ci neutru, fiindcă unele dintre presupozitiile și credințele noastre ar merita să fie păstrate, în timp ce altele ar merita să fie respinse. Nu este posibil să ne descurcăm fără prejudecăți în acest sens — presupuneri, credințe moștenite — și ele sunt o sursă de cunoaștere, așa că Gadamer respinge principiul „prejudecății față de prejudecăți” al Iluminismului⁵⁵⁹ și atribuie înțelegerii sarcina de a dezvălui și evalua prejudecățile și autoritatea, și tradiția care le constituie. Tradiția este ceea ce face inteligibilă propria noastră situație — înțelegerea este un proces esențialmente istoric și, fără deschidere față de manifestarea tradiției în noi înșine și față de operele de artă și literatură pe care le întâlnim, actul înțelegerii nu poate fi realizat.

Există două alte elemente cruciale ale viziunii generale a lui Gadamer. Unul este conceptul de „orizont” sau limită a cunoașterii, înțeles nu în sens negativ, ci mai degrabă ca ceva asemănător ramei din jurul unui tablou, care ne permite să vedem tabloul așa cum se cuvine.⁵⁶⁰ Când propriul orizont al cuiva „fuzionează” cu orizontul altuia sau (să spunem) al unui text, acela vede „dincolo de proximitate, pentru a (o) zări într-un ansamblu mai amplu și potrivit dimensiunilor ei juste — nu pentru a face abstracție de aceasta”.⁵⁶¹ Celălalt element este reprezentat de faptul că natura umană este fundamental lingvistică. Limbajul este „un centru în care se împreunează eul și lumea sau, mai bine zis, se prezintă în apartenența lor originală”.⁵⁶²

Unii critici au considerat că Gadamer atacă știința; alții, că se opune genului de scientism pe care îl poate declanșa neintenționat o perspectivă pozitivistă. Unul dintre primii critici a fost Jürgen Habermas, care a considerat că Gadamer afirmă că adevărul este în mod direct opus metodei (în sensul de metodă științifică). De asemenea, Habermas l-a acuzat pe Gadamer că nu a reușit să ia în calcul puterea ideologiei în analiza pe care a făcut-o tradiției și autorității, care cer, spunea Habermas, critică, nu acceptare. Gadamer a replicat că asta ar fi însemnat să cadă pradă erorii moderniste potrivit căreia subiecții se pot elibera de trecut, când, de fapt, astfel de moșteniri nu pot fi respinse complet, ci trebuie să ofere punctul de plecare pentru procesul înțelegerii.

Chiar și dintr-o descriere atât de condensată a principalelor teme ale lui Gadamer putem observa cum ele intră în domeniul amplelor sale contribuții practice la dezbaterile despre educație, idealuri europene, științe umaniste și promovarea înțelegerii reciproce între diferite culturi. Ca rezultat, ideile lui au avut influență în domenii din afara spațiului academic — în medicină, arhitectură, drept și problemele legate de mediu. Gadamer a trăit până la vârsta de 102 ani și continuat să lucreze până la moarte.

RICOEUR (1913–2005)

Hermeneutica și a găsit un al doilea campion în Paul Ricoeur, un contemporan mai tânăr al lui Gadamer.

Ricoeur a rămas orfan de foarte tânăr; mama sa a murit la scurt timp după nașterea lui, iar tatăl său a fost ucis în cea de-a doua bătălie de la Champagne, în septembrie 1915. Familia sa era hughenotă, iar bunicii care l-au crescut erau cititori zeloși ai scripturilor, lucru ce l-a încurajat pasiunea pentru cărți și studiu. A urmat Lycée Emile Zola la Rennes și a studiat la universitatea de acolo înainte de a merge la Sorbona, unde a scris o dizertație în teologie.

Venirea războiului a atras după sine o perioadă mai lungă de studii în lagărul de prizonieri, după ce a fost recrutat și apoi capturat. *Offizier Lager*-ul (Oflag II D) în care și-a petrecut următorii cinci ani a devenit un centru de studii atât de riguros, încât guvernul francez de la Vichy i a dat dreptul să acorde diplome. Acolo l-a studiat amănunțit pe Karl Jaspers, psihiatrul și gânditorul religios, și a tradus *Idei I* ale lui Husserl. Traducerea a constituit o parte a tezei sale doctorale după război. Cariera lui profesorală a început la Facultatea de Teologie a Universității din Strasbourg (singura universitate franceză cu un departament de teologie protestantă), unde a rămas până în 1956, an în care a fost numit la catedra de filosofie de la Sorbona.

Cele mai importante trei cărți ale lui Ricoeur au fost publicate în timpul anilor petrecuți la Sorbona; *Omul failibil* și *Symbolistica răului* au apărut amândouă în 1960, urmate de *Eseu asupra lui Freud* în 1965. În acest an a făcut greșala de a accepta o poziție de decan la noua universitate din Nanterre, numită pe atunci „Paris X Nanterre”, situată în suburbiile din vestul orașului. Acesta a devenit unul dintre cele mai rebele campusuri în timpul evenimentelor din 1968, Ricoeur însuși fiind atacat și etichetat de către studenți drept un „clown bătrân”. Acceptase un post acolo plin de optimism pentru o abordare nouă și proaspătă a educației universitare și a fost dezamăgit de efectul neașteptat al reformelor ce fuseseră destinate să curețe sistemul universitar parizian de aglomerarea și tradiționalismul său sufocant. În consecință, a demisionat și a plecat să predea la Universitatea Catolică din Louvain, în Belgia, după care la Divinity School, Universitatea din Chicago. S-a întors în Franța în 1985, la pensie.

Cu un astfel de trecut, Ricoeur pare să aparțină aceleiași categorii de gânditori ca și Søren Kirkegaard, Karl Jaspers și Emmanuel Levinas, adică gânditori care își găsesc soluțiile într-o formă de devotament teologic sau teistic. Pe temeiul că un asemenea devotament nu e o soluție la problemele filosofiei, nu includ gânditorii religioși printre filosofi, cel puțin nu fără rezerve. Căci dacă există o ființă omnipotentă, omniscientă și eternă, atunci absolut orice este posibil; „toate pariurile sunt oprite”, cum spune proverbul; și, ca atare, nu are rost nici măcar să te gândești la probleme, dat fiind că soluția, chiar dacă incomprehensibilă, este deja disponibilă fără a mai fi nevoie de a gândi mai departe. Dar Ricoeur, în ciuda scrierilor sale ample despre religie și credință, nu a postulat o divinitate ca răspuns filosofic la orice, ci a oferit o metafizică etică profundă, care nu depinde de o revelație privilegiată sau de o bază doctrinală.

Principala contribuție a lui Ricoeur a fost combinația lui de fenomenologie și hermeneutică, în așa fel încât să îndeplinească ceea ce considera drept principalul obiectiv al acesteia din urmă, și anume, să „depășească distanța”, de exemplu, dintre prezent și o epocă culturală îndepărtată. „Depășind această distanță și redevenind contemporan cu textul, exegetul își poate însuși sensul acestuia: dintr-un sens străin, face unul propriu, care va fi al lui. Rezultă că, prin înțelegerea altuia, urmărește sporirea înțelegerii de sine. În acest fel, orice hermeneutică e, în mod explicit sau implicit, o înțelegere a eului de către el însuși, pe calea ocolită care e înțelegerea celuilalt.”²⁶³

Într-adevăr, Ricoeur vedea întreaga filosofie ca hermeneutică, ceea ce arată că existența se exprimă și ajunge la semnificație prin activitatea continuă a interpretării semnelor prin care se manifestă cultura. Sinele sau, mai corect, descoperirea sinelui se constituie prin procesul de a-ți însuși aceste semnificații și de a reflecta asupra lor. Asta oferă calea către un răspuns la întrebarea pe care el o vedea la rădăcina filosofiei: „Cine sunt eu?”. Reflecția arată că avem o „dubla natura”, aflată de o parte și de alta a unei linii care separă ce este voluntar și involuntar în noi. Dar descoperirea sinelui nu poate fi niciodată completă, pentru că „Eul” care întreabă „Cine sunt eu?” este atât căutătorul, cât și lucrul căutat. Singurul fel în care această circularitate dialectică poate fi gestionată este prin abordarea hermeneutică

Ceea ce ne face să înțelegem o astfel de abordare este că, în calitate de ființe întrupate a căror identitate nu poate fi înțeleasă printr-un act cartezian de introspecție, trebuie să ne recunoaștem noi înșine ca unități lingvistice, sociale și trupești. Dar nu ca unități statice; trăim o narațiune în timp, iar felul în care experimentăm timpul este parte a ceea ce face posibil actul de reflecție necesar pentru autodescoperire. Această idee l-a determinat pe Ricoeur să dezvolte o teorie a timpului, făcând distincția între „timpul fenomenologic” (trecerea timpului din trecut, prin prezent, către viitorul resimțit în mod liniar) și „timpul cosmologic”, concepția generală mai abstractă a „râului timpului” însuși. „Timpul uman” reprezintă integrarea ambelor. Cele două concepții ale timpului se presupun reciproc și, prin aspectul lor integrat ca timp uman, trebuie înțelese în termeni narativi, povestea în care suntem personaje fiind deopotrivă „scrisă” și „citită” de noi înșine, a doua constituind baza identității de sine.

Dar identitatea de sine este un construct fragil; ea trebuie constituită din „citirea” pe care o dam narațiunii pe care o scriem pentru noi înșine, dar depinde și de ceea ce alții cred despre noi, de modul în care ne tratează și cum relaționăm cu ei. Sincitatea poate fi pierdută și, fiindcă scopul etic al vieții este dobândirea unui sentiment meritat al propriei valori, o asemenea pierdere este un eșec moral. Dat fiind că atingerea acestui scop depinde de natura relațiilor, trebuie să existe o reciprocitate de bunăvoință între sine și ceilalți, iar atitudinea de „solicitudine” care stă la baza reciprocității este fundamentală, conectând sinele cu ceilalți prin simpatie. Tratatul despre etică al lui Ricoeur, prezentat inițial sub numele de Prelegerile Gifford susținute în anii 1985-1986, este intitulat *Oneself as Another* (1990).⁵⁶⁴

Pentru Ricoeur, cele mai înalte valori constau în prietenie și dreptate, pentru că ambele protejează identitatea, iar atunci când aceasta este pierdută sau suferă, ele oferă mijloacele pentru repararea și refacerea sa — ba chiar pentru „mântuire”; orele de studiu sârguincios al scripturilor în casa bunicilor săi și-au lăsat urmele în această abordare atractivă și umană a modului de viață.

DELEUZE (1925–1995)

Până la începutul colaborării cu psihiatrul radical Félix Guattari la sfârșitul anilor 1960, Gilles Deleuze a fost un istoric al filosofiei, deși unul neobișnuit. A fost aparte și prin faptul că a stat deoparte de curentul principal al filosofiei continentale la acel moment, conturat, așa cum era, de fenomenologie și influențele lui Hegel și Heidegger; pentru că a fost un empirist (de un anumit fel) care s-a ocupat de o tradiție filosofică ce includea membri în mare parte invizibili pentru unii care scriau filosofie în franceză și germană în secolul XX: Spinoza, Leibniz, Hume (aceștia erau invizibili pentru filosofi „continentali”), Kant și Nietzsche. Deși influențat de Kant, l-a tratat cu afecțiunea pe care o ai pentru „un dușman”. La fel, formativ pentru gândirea sa, l-a detestat pe Hegel. El a observat o conexiune profundă între filosofii despre care a ales să scrie, pe care a definit-o ca pe „o legătură secretă, constituită de critica negativității, cultivarea bucuriei, ura interiorității, exterioritatea forțelor și relațiilor, denunțarea puterii”.

Deleuze s-a născut și a trăit toată viața la Paris, cu excepția unui scurt, dar norocos an petrecut în Normandia, ca urmare a invaziei germane în 1940. A fost o perioadă norocoasă pentru că a avut un profesor care l-a inspirat să citească și, prin aceasta, i-a stârnit interesele intelectuale. Următorii ani ai războiului, în timpul cărora a fost educat la Lycée Henri-IV și la Sorbona, au fost tulburi: fratele lui Deleuze, Georges, a fost arestat pentru implicare în mișcarea de rezistență și a murit în drum spre închisoare, în Germania.

În stilul tipic pentru universitarii francezi, Deleuze a început predând la diverse școli, inclusiv Louis le Grand, înainte de a deveni profesor la Universitatea din Paris. La începutul anilor 1960, în momentul publicării unuia dintre cele mai influente studii istorice ale sale, *Nietzsche și filosofia* (1962), s-a împrietenit cu Michel Foucault. Întâlnirea și mai semnificativa cu Félix Guattari s-a petrecut în același timp cu revoltele studenților și muncitorilor din 1968 și a marcat momentul în care a început să filosofeze cu propria-i voce, în loc să o facă prin studii despre alții. Într-o manieră colorată, chiar dacă nu foarte eleganta,

și a descris studiile istorice în „Scrisoare către un critic“, după cum urmează: „[Am văzut] istoria filosofiei ca pe un fel de sodomie sau (ajungem tot acolo) imaculată concepțiune. M-am închipuit luând un autor pe la spate și făcându-i un copil care avea să fie propria i progenitură, deși monstruoasă... monstruoasă pentru că a rezultat din tot soiul de schimbări, alunecări, dislocări și emisii ascunse care mi-au făcut cu adevărat plăcere“.

Printre cărțile influente pe care Deleuze le-a scris împreună cu Guattari au fost cele două volume *Anti-Oedip* (1972) și *Mii de platouri* (1980). Evenimentele din 1968 l-au transformat într-un activist; a militat (împreună cu Foucault) pentru îmbunătățirea condițiilor din închisori și pentru drepturile homosexualilor și a scris despre cinema și artă. Guattari a murit în 1992, ultima dintre colaborările lor, *Ce este filosofia?*, apărând în 1991.

Deleuze a suferit de cancer pulmonar toată viața, iar în 1969 a fost nevoie să i se extirpe un plămân. Respiratul a devenit tot mai dificil pentru el în anii următori, făcând ca cea mai simplă sarcină să pară împovăratore, iar în final, de-a dreptul insuportabilă. Începând din 1990 i-a fost dificil chiar și să scrie. În 1995 s-a sinucis, aruncându-se de la una dintre ferestrele apartamentului său.

În centrul perspectivei filosofice a lui Deleuze stau două principii. Unul este că „toate identitățile sunt efecte ale diferenței“, celălalt este că „gândirea autentică este o confruntare violentă cu realitatea, o ruptură involuntară a categoriilor stabilite“. Confruntarea sa timpurie cu istoria filosofiei a fost motivată de ideea că „istoria filosofiei“ există ca un fel de barieră oficială — „cum poți să gândești fără să fi citit Platon, Descartes, Kant și Heidegger, precum și cutare sau cutare carte despre ei? O formidabilă școală de intimidare“ — care consacră experți și expertiză, în timp ce confruntarea cu tradiția filosofică ar trebui să fie un demers creativ, generator de concepte noi. Asta are legătură cu declarația prin intermediul căreia Deleuze se autoproclamă empirist, deși nu în sensul obișnuit: „Am simțit întotdeauna că sunt un empirist“, scria el, deoarece credea că „abstractul nu explică, ci trebuie el însuși explicat; iar scopul nu este să redescoperi eternul sau universalul, ci să găsești condițiile în care ceva nou este produs“. El pune accentul în mod deosebit pe acest ultim punct: rolul *creator* al empirismului. Altfel spus, empirismul său reprezintă o respingere a oricărui lucru „transcendental“ și un devotament corelativ față de tot ce este imanent. Implicația este o provocare la adresa pretențiilor despre rolul privilegiat al unei rațiuni *a priori* și a dualității metafizice a existenței.

Filosoful favorit al lui Deleuze este Spinoza, pe care îl descrie ca fiind „prințul filosofilor... un Hristos al filosofilor... filosoful absolut“; chiar și cei mai mari (dintre ceilalți) filosofi „nu sunt decât apostoli, care se îndepărtează sau se apropie de acest mister“.⁵⁶⁵ Motivul, după părerea sa, este că Spinoza combină exact cele două principii menționate — empirismul, în sensul de respingere a transcendentului, și imanența; un singur „plan“ în care toate lucrurile există pentru că totul este un mod al substanței unice pe care Spinoza a numit-o *deus sive natura*. Mai mult decât atât, ideea *Eticii* lui Spinoza este, după cum ne spune și titlul ei, *etica*: întregul argument al cărții vizează spulberarea iluziilor care ne împiedică să dobândim libertate și bucurie — eliberare de iluzie și de lupta zadarnică împotriva necesității și bucurie în respingerea „pasiunilor triste“.

Un concept cheie pentru Deleuze este „imanența“. Ea înseamnă ceea ce este real empiric și este înțeleasă ca implicând faptul că tot ce e real există în același plan al ființei — nu există un alt plan transcendental mai adânc, mai înalt sau diferit în vreun fel de ceea ce este empiric sau care constituie esența lui. Tot ceea ce există trebuie înțeles în termenii relației cu celelalte lucruri. O astfel de relație fundamentală este *identitatea*. Când ne gândim la conceptele de identitate și diferență, în mod normal începem cu identitatea, arată Deleuze, făcând distincția între identitate *numerică* și identitate *calitativă*, prima însemnând „x = x“, iar a doua însemnând că două lucruri, „x“ și „y“, arată atât de similar, încât nu se pot deosebi, ca în cazul „gemenilor identici“. Noi ar trebui în schimb să vedem *diferența* ca fiind conceptul fundamental, pentru că tot ce este dat — lucruri, proprietățile lor, relațiile lor cu alte lucruri — este dat *ca diferit* de alte lucruri, ba mai mult decât atât, ca „autodiferit“, fiindcă existența este un proces, și anume procesul devenirii. Prin urmare — pentru a folosi termenii

care nu i aparțin lui Deleuze , atât individualitatea, cât și pluralitatea sunt efecte sau rezultate ale diferenței.

A considera diferența mai importantă decât identitatea ridică întrebări cu privire la repetiție. Cugetând la „eterna recurență” a lui Nietzsche, Deleuze observă că „întoarcerea” nu este o recapitulare, un simulacru exact al unei foste vieți și al unor circumstanțe trecute, ci este *întoarcerea* înșasi care se întoarce reîntoarcerea este ceea ce se repetă, dar de fiecare dată la ceva diferit, pentru că „diferența locuiește în repetiție”, iar timpul întoarcerii nu este trecutul, ci viitorul: „subiectul eternei întoarceri nu este același, ci diferitul, nu similarul, ci neasemănatorul”

Una dintre cele mai frapante remarci ale lui Deleuze (printre multe asemenea) este ceea ce spune el despre scopul strădaniei etice, care este „de a deveni demni de ceea ce ni se întâmplă”, pentru că atunci vom „deveni descendenții propriilor evenimente și prin aceasta vom renaște”.

Din nou, ca și în cazul altor gânditori menționați în aceste pagini, creativitatea filosofică a lui Deleuze a acoperit o arie largă de interese, el considerându-și scrierile despre cinema, artă și romancierii nu ca lucrări de critică, ci drept filosofie. Acestea au fost oportunități de creativitate filosofică, același motiv care determinase studiile sale istorice; în opinia lui, filosofia este un demers esențialmente constructiv. Scrierile lui despre istoria filosofiei sunt accesibile; lucrarea sa principală, *Diferență și repetiție* (1968), este dificilă, iar scrierile în colaborare cu Guattari, chiar mai mult, până la impenetrabilitate. Afirmția că sunt în mod deliberat obscure, cu schimbări neașteptate ale sensului atașat termenilor-cheie, este întâmpinată de contraafirmația că Deleuze a dorit să-și țină cititorii în priză, forțându-i să gândească. În privința asta a reușit.

DERRIDA (1930–2004)

Sartre a fost o celebritate intelectuală și a fost cunoscut în toată lumea; a călătorit, a apărut în emisiuni televizate și a fost intervievat adesea. Dar pe atunci viața era mai tihnită, existau mai puține canale de televiziune și călătoria pe distanțe lungi era considerabil mai dificilă. În momentul când Derrida a intrat în scenă, toate mijloacele prin care prezența în lume, ca celebritate intelectuală, putea fi amplificată — mai multe posturi de televiziune, călătoria transatlantică mai la îndemână și ușoară, oportunități dese pentru semestre de studii la universități americane — deveniseră mult mai accesibile și cel puțin un aspect al reputației lui Derrida are de-a face cu asta. Un altul este legat de faptul că a fost un iconoclast și a scris într-un fel care, ca să spunem așa, permite multiple interpretări. Din acest motiv, a-l explica pe Derrida presupune a observa adevărul — dacă el ar accepta un asemenea termen — principiului său, conform căruia nimic nu există în afara unui context. S-ar putea spune că, în cazul lui, contextul e totul.

Derrida s-a născut în Alger, într-o familie de evrei sefarzi. Politicile antisemite ale guvernului de la Vichy i-au refuzat un loc la liceul local, cerându-le lui și altor copii evrei să meargă la o școală separată. El s-a dedicat în schimb fotbalului timp de un an întreg și a vrut să devină jucător profesionist. S-ar putea ca eșecul său la prima încercare de a trece examenul de admitere la École Normale Supérieure să fi avut de-a face cu această situație. La a doua încercare a reușit. Dizertația pe care a scris-o acolo a fost despre Husserl. Mai târziu, avea să spună că Husserl și Heidegger au fost cele două mari influențe asupra gândirii sale și că fără ei nu ar fi fost capabil să se exprime.

După ce a fost profesor de școală câțiva ani, Derrida și-a asigurat un post la Sorbona și a lucrat ca asistent al lui Paul Ricoeur, înainte de a i se oferi, în 1964, un post la École Normale Supérieure, pe care l-a ocupat timp de 20 de ani. Reputația sa a fost consacrată la scurtă vreme după aceea, în 1967, când au fost publicate cele trei cărți care l-au făcut cunoscut: *Despre gramatologie*, *Scriitura și diferența* și *Vocea și fenomenul*. Către sfârșitul vieții, publicase peste 40 de cărți și, în ultimele decenii, a petrecut mult timp în Statele Unite. A devenit o figură extrem de controversată și dezbinătoare, după cum o dovedesc valurile pe care le a stârnit în 1992 decizia Universității Cambridge de a-i acorda un doctorat onorific. Mulți

filosofi analitici de frunte l-au privit ca pe un impostor sau, în cel mai bun caz, ca pe cineva ale cărui merite erau vizibile doar datorită luminilor mai puțin exigente ale departamentelor de literatură.

Potrivit principiilor lui Derrida, ar trebui să fie imposibil să spui cu exactitate care sunt opiniile sale. Dar, riscând să obținem imposibilul, facem o încercare.

Deconstructivismul lui Derrida se bazează pe afirmația că nu există un „conținut”, un subiect sau un punct de discuție, o singularitate care concentrează înțelegerea cuiva. A crede că există ceva ce poate fi cuprins cu totul într-un discurs înseamnă a continua să fi prizonierul unei „metafizici a prezenței”. Nu există nici conținut, nici „adevar”, există doar perspective și amânarea lor, aceasta din urmă fiind fuga permanentă a semnificației de încercarea de a o fixa, fuga unui text sau enunț de eforturile de a l atașa solid unui sens precis. Când încercăm să înțelegem, tot ceea ce întâlnim sunt rupturi și deviații; efortul de a înțelege scoate mai degrabă la iveală neînțelegerile.

Principala modalitate de gândire a filosofiei occidentale este, spune Derrida, „logocentrică” prin aceea că ea privilegiază limbajul ca expresie a realității și, prin urmare, stă ca mediator între conștiință și realitate. Derrida moștenește de la Heidegger o opoziție față de „metafizica prezenței”, care promovează mai degrabă aparențele decât condițiile care fac posibile aparențele. Și procedează prin postularea binarelor — pozitiv și negativ, bine și rău, simplu și complex —, favorizând din nou o latură a diviziunii. Rezultatul este că filosofia neglijează foarte multe, nu în ultimul rând faptul că binarele presupuse nu sunt în toate cazurile opuși reali, ci sunt ele însele parte a unei ierarhii de subordonări. Deconstrucția caută să țină cont de toate aspectele, cu scopul de a „mișca” sistemul constituit de aceste angajamente.

O idee-cheie din *Despre gramatologie* este aceea că amânarea continuă a semnificației introduce un decalaj între ceea ce un producător de semne dorește să transmită prin intermediul lor și ceea ce semnele reușesc să transmită. El inventează termenul *différance*, cu un „a” în locul unde este de obicei al doilea „e”, ca nume al acelui decalaj (Derrida spune că nu este un concept, nici măcar un cuvânt). În plus, el este în sine, atunci când e rostit, o ilustrare a ideii; fiindcă pronunția sa este (în franceză) insesizabil diferită de cea a termenului obișnuit *différence*, ilustrând diferența între semnificația în vorbire și cea în scriere. Mai mult, sugerează unde ar putea fi găsite lecturi alternative și comprimate — în marginile unui text, în notele de subsol, în spațiul dintre intenție și rezultat, în ceea ce nu este spus sau ceea ce este, de fapt, exclus de un discurs sau text dat.

Pe măsură ce ideile lui Derrida s-au dezvoltat și pe măsură ce răspunsurile la ele, atât critice, cât și favorabile, au crescut ca număr și frecvență, ele s-au schimbat. El a răspuns criticilor la adresa obscurității scrierilor sale, susținând-o și apărând-o, proclamând-o ca deliberată și necesară; într-un interviu târziu din *Le Monde*, în august 2004, a spus că abordarea sa întruchipa „un ethos intransigent, chiar incoruptibil, al scrisului și gânditului... fără concesiuni nici măcar de dragul filosofiei și nelăsând opinia publică, media sau fantasma unui public cititor intimidant să ne înspăimânte sau să ne forțeze să simplificăm sau să reprimăm. De aici gustul strict pentru rafinament, paradox și aporie”.

Comentatori lui Derrida îi atribuie o schimbare a intereselor către politică și etică în ultimele decenii ale vieții sale. A scris despre texte biblice, Kirkegaard și Levinas și, la fel ca unii dintre contemporanii săi, și-a îndreptat atenția spre critica literară, arhitectură, psihanaliză, debateri despre feminism și homosexualitate și — inevitabil, pentru că este forma dominantă de exprimare culturală și artistică a secolului XX — spre film.

În ciuda refuzului lui Derrida de a se devota unei idei centrale, în loc să pretindă că pune în aplicare un proces care, în lumina eternei amânări a semnificațiilor, este singura opțiune deschisă gândirii, se pot vedea influențe foarte precise, iar recunoașterea lor ne spune multe. Heidegger scrisese despre o „recuperare distructivă” care deschide textele la posibilități de interpretare diferite și, de obicei, suprimate. Descrierea pe care Claude Levi Strauss o face tribului Nambikwara din Brazilia — în special a șefului său, care vedea în posibilitatea de a învăța să scrie o șansă de a-și consolida autoritatea asupra tribului pe care îl conducea — a permis o serie de lecții despre vorbire și scriere și implicațiile acestora în distorsiunile puterii, pe care le-ar putea cauza asimilarea lor.

Însa cea mai interesantă referință ar putea fi cea a lui Maurice Blanchot (1907-2003), care, în *Literatura și dreptul la moarte* (1948), scria despre straniețea profundă a experienței auctoriale și despre faptul că „literatura începe în momentul în care literatura devine o întrebare”. Blanchot cita din *Criza în poezie* a lui Mallarmé: „«Spun: o floare! și din uitarea în care vocea mea exilează orice contur, altceva decât caliciile știute, muzical se înalță ideea însăși, și, suavă, absența din toate buchetele» și discută simțul poeziei pentru «dubla condiție a cuvântului» și «cele două aspecte ale limbajului» pe care le distinge atât de clar. Pentru a le caracteriza pe fiecare, el utilizează același termen, care este «tăcere». Cuvântul crud este tăcere pură. «Ar fi, probabil, suficient pentru oricine vrea să facă conversație, să ia din sau să pună în mâna cuiva, pe tăcute, o monedă». Tăcere, așadar, fiindcă limbajul lipsit de sens, crud este o absență a cuvintelor, un schimb pur în care nimic nu este schimbat, unde nu există nimic real, cu excepția mișcării de schimb, care este nimic”.

Prin urmare, în ciuda — din nou în ciuda — refuzului de a recunoaște o teorie ce poate rămâne nemișcată îndeajuns de mult pentru a fi evaluată după canoanele unei perspective filosofice pe care Derrida se străduiește din răspuțeri să o deconstruiască, este greu să nu remarci că, în caz că are dreptate, nu ar putea să evite acuzația că 40 de cărți despre ea ar fi cu 39 (poate chiar 40) prea multe.

GÂNDIREA CONTINENTALĂ: *UN SALON DES REFUSÉS*

Asemenea multelor guri ale Gangelui, varietățile de gândire ale filosofiei continentale au proliferat atât de divers în cea de-a doua jumătate a secolului XX, încât o descriere a lor este în pericol de a se transforma într-o istorie generală a ideilor. Pentru că aceasta nu este o astfel de carte, ci, în ciuda specificității, o istorie a filosofiei, chestiunea presantă devine pe cine și ce să incluzi și să excluzi. Aproape fiecare carte de vizită a oricărui scriitor notabil de nonficțiune în germană și franceză din secolul XX îl descrie sau o descrie ca „filosof”, alături de celelalte preocupări ale sale — critic cultural, critic literar, teoretician în științe sociale, psihiatru, romancier și așa mai departe —, ceea ce face ca termenul să devină mult prea amplu pentru a mai fi util, dacă nu cumva (și poate, de ce nu?) trebuie revizuit și extins.

Din fericire pentru autorul de față, răspunsul la întrebarea pe cine să includă (și, prin urmare, să excludă) nu este o chestiune într-un totu arbitrară. În Introducere arătam că „istoria filosofiei” este identificată prin ceea ce filosofi de azi selectează din istoria generală a ideilor ca antecedente și precursore ale preocupărilor lor. Dezbaterile pe care le selectează sunt jurisprudența acelor preocupări, gânditorii pe care îi studiază sunt aceia pe care au un motiv întemeiat să-i aleagă drept ghizi. În consecință, tradiția filosofică însăși ne spune multe despre cine și ce identifică ea ca fiind semnificativ pentru cercetările pe care le denumim metafizică, epistemologie, etică și căutările asociate lor. Dar, desigur, aceasta este o judecată făcută la un anumit moment; și, prin urmare, unii gânditori și scriitori, pe care generațiile de mai târziu îi vor vedea în mod diferit, ar putea fi supraevaluați, iar alții, ignorați.

Descrierea de mai sus a filosofiei continentale s-a concentrat asupra unui număr de figuri semnificative, a căror includere este evidentă, precum și asupra unora poate mai puțin relevante pentru toată lumea. De exemplu, nu va fi clar pentru oricine că Derrida este un filosof au *pied de la lettre*, iar unii vor spune că, dacă el merită un tratament separat, cu atât mai mult merită Habermas și Foucault — dacă nu chiar majoritatea celor menționați în paragrafele ce urmează. Scriitorilor și gânditorilor din paragrafele următoare nu li s-a acordat un asemenea tratament, constituind astfel un soi de *salon des refusés*, și pentru asta este necesară o explicație. Pe parcurs, ei primesc totuși un loc în aceste pagini — și, fără îndoială, unii se vor bucura de această exemplificare a respingerii binarelor, fiind incluși tocmai prin excluderea lor. Viitorul i-ar putea considera pe unul sau pe mai mulți dintre ei ca având o mult mai mare importanță decât cei tratați separat, în paginile anterioare. Și, într-adevăr, s-ar putea dovedi că oameni care nu au fost menționați deloc aici vor ajunge să fie priviți în viitor ca adevărații mari filosofi ai secolului XX. În orice caz, alegerea mea va fi, fără îndoială, controversată. Ca un criteriu general, am fost condus de două considerente. Primul este că, dacă o idee e inspirată de o concluzie religioasă și/sau concepută să se încheie cu una, locul

potrivit pentru discutarea ei este în studiile religioase; asta explică ce spun despre Levinas și Jaspers în cele ce urmează. Al doilea considerent este dat de faptul că cei care adoptă cu precădere un anumit set de perspective sunt identificabili în domeniul de dezbateri la care respectivele perspective contribuie în modul cel mai evident — studii culturale, sociologie, istoria ideilor —, iar atunci locul potrivit pentru discutarea lor este în cadrul acelor domenii; asta explică ce spun despre Foucault și Habermas în continuare. În toate aceste cazuri, există la acești scriitori surse, dimensiuni și semnificații filosofice, așa cum există în majoritatea abordărilor chibzuite ale problemelor de importanță intelectuală, dar, acolo unde trebuie trasată o linie, aceste considerații pot arăta clar unde anume se află aceasta.

Scriitorii care trebuie menționați acum intră în următoarele două grupuri: primul grup e constituit din indivizi care au fost în primul rând filosofi, al doilea grup este alcătuit din indivizi care au fost în primul rând teoreticieni politici, sociali și culturali.

Primul grup, ordonat după datele de naștere ale scriitorilor, este format din Henri Bergson (1859–1941), Karl Jaspers (1883–1969), Gaston Bachelard (1884–1962), Jean Wahl (1888–1974), Alexandre Kojève (1902–1968), Emmanuel Levinas (1906–1995). Următoarele scurte prezentări nu fac dreptate niciunuia dintre ei, dar, sperăm, nici prea multă nedreptate.

Bergson a fost un excelent stilist în proză și argumentul său în favoarea liberului arbitru, bazat pe experiența intuită a timpului și duratei, l-a făcut celebru în epocă, nu în ultimul rând fiindcă părea să ofere o rezistență încununată de succes la implicațiile deterministe ale științei. A primit premiul Nobel pentru literatură și multe alte onoruri. Reputația i-a fost afectată de efortul de a-l corecta pe Einstein în privința timpului într-o dezbateri față în față, în aprilie 1922. (Câteva luni mai târziu, Einstein a primit premiul Nobel pentru fizică, nu pentru teoria relativității, despre care Academia Suedeză a spus că fusese pusă sub semnul întrebării de Bergson — atât de mare era reputația lui Bergson, încât ea a cântărit greu în decizia Academiei —, ci pentru lucrarea sa despre efectul fotoelectric). La bătrânețe, deși dornic să se convertească la catolicism, Bergson a rămas evreu, ca o luare de poziție față de nazism. Lipsa lui de influență filosofică este, fără îndoială, legată de importanța pe care a acordat-o intuiției și nonraționalismului în raport cu știința. Ca și în cazul lui Nicolas Malebranche, cu două secole înaintea sa, imensa celebritate de care s-a bucurat în epocă pare să fi dus la secarea rezervorului reputației, nemailăsând nimic de care să se bucure postum. Se mai întâmplă și așa.

Jaspers a început ca medic și psihiatru, aducând contribuții valoroase în acest din urmă rol, nu în ultimul rând în conceperea abordărilor biografice în terapie. A formulat o versiune foarte elaborată a unei filosofii existențialiste, cu accente cvasireligioase bazate pe nevoia de „transcendență” ca răspuns la angoasa existențială. Concluzia gândirii sale este, de fapt, că credința în Dumnezeu este mângâietoare. Asta explică influența pe care a avut-o în rândul teologilor.

Alexandre Kojève a ținut o serie celebră de prelegeri despre Hegel în anii 1930 la Paris, care a avut o mare influență asupra dezvoltării gândirii franceze. Prelegerile lui au fost urmărite de — printre mulți alții — Raymond Queneau, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan și Raymond Aron. În anii ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, Kojève a devenit un politician de frunte în Franța și a fost unul dintre părinții fondatori ai Comunității Economice Europene.

Jean Wahl a contribuit enorm la promovarea interesului față de existențialismul religios al lui Søren Kierkegaard și a fost un arbitru eficient al laturii academice și instituționale a activității filosofice, menținând vie gândirea franceză în „Universitatea în exil” din Statele Unite în timpul celui de al Doilea Război Mondial și servind ca editor al revistei *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Gaston Bachelard a fost un istoric al științei, iar dezacordul său cu filosofia lui Bergson a jucat probabil un rol în relativa invizibilitate postumă a celui din urmă. El a anticipat ideea de „schimbări de paradigmă” în știință, formulată de Thomas Kuhn, respingând punctul de vedere al lui Auguste Comte, potrivit căruia istoria științei constă într-o abordare ascendentă lină, care atinge punctul culminant în pozitivismul comtean.

Emmanuel Levinas este o figură interesantă, ale cărei preocupări etice au exercitat o influență transformatoare asupra unora. Dacă este mai corect să-l descriem ca fiind, înainte de toate, un gânditor religios și preocupat mai cu seamă să expună o doctrină normativă este o întrebare suficientă pentru a explica includerea numelui său în această categorie. A avut o mare influență asupra teologilor.

Jürgen Habermas (născut în 1929) este și el membru al acestui *salon*, despre a cărui includere s-a discutat cel mai mult. Habermas este o figură impozantă, ale cărei contribuții ca intelectual public și a cărui poziție de apărător al valorilor Iluminismului ca savant sunt egale doar de progresele realizate în opera sa despre comunicare și sfera publică. Dacă liniile de demarcație înseamnă efectiv ceva — și probabil că nu ar trebui să însemne —, atunci opera lui aparține sociologiei, deși una de gen filosofic. Habermas este unul dintre puținii gânditori care vorbesc ambelor tabere, situate de o parte și de alta a prapastiei tot mai mari dintre gândirea continentală și cea (în general) anglofonă, deși în tradiția acesteia din urmă el este aproape exclusiv citit de sociologi și teoreticieni politici.

Al doilea grup, cumva aproximativ ordonat aici după afiliere și zone de activitate, este și mai eterogen, dar membrii săi ar putea fi descriși în mod rezonabil ca fiind în principal interesați de sociologie, politică, teorie socială și critică și istoria ideilor.

Membrii sau asociații de seamă ai Școlii teoriei critice de la Frankfurt — Max Horkheimer (1895–1973), Herbert Marcuse (1898–1979), Erich Fromm (1900–1980), Theodor Adorno (1903–1969) — sunt fără nicio îndoială sociologi politici și susținători ai teoriei critice, la fel ca și cei care se înscriu într-un cerc mai larg de gânditori marxiști și alți teoreticieni ale căror nume ies în evidență, în pofida secolului agitat în care și-au trăit viețile: Georg Lukács (1885–1971), Ernst Bloch (1885–1977), Henri Lefebvre (1901–1991), Raymond Aron (1905–1983) și Louis Althusser (1918–1990).

Hannah Arendt (1906–1975) a refuzat ferm eticheta de „filosof”, deși aceasta este cât se poate de meritată de abordările sale în privința naturii umane și a extremismului politic. Ea este un model de inteligență pătrunzătoare și, deopotrivă, curajoasă. Principala sa preocupare a fost să susțină importanța angajamentului politic ca responsabilitate civică pentru a învinge totalitarismul și oroarea unică a răului *banal* — răul făcut de oameni obișnuiți în moduri aparent obișnuite, lipsite de dramatism —, ținând în viață rezistența speranței împotriva acelor „vremuri întunecate” la care fusese martoră în perioada nazistă și pe care le-a analizat atât de temeinic după aceea. Este frapant și dureros faptul că ea a fost iubita lui Heidegger înainte ca el să devină nazist și că, după cel de-al Doilea Război Mondial, l-a iertat.

Michel Foucault (1926–1984) a făcut ca maniera sa de abordare a sociologiei și a istoriei ideilor să devină indispensabilă oricărei înțelegeri a modernității. Ideea realmente importantă filosofic, pusă în mod repetat în evidență de opera sa, este aceea că puterea — indiferent de nuanța pe care o ia: instituțională, politică, personală, în forme atât difuze, acoperite, neclare și noninstituționale, cât și recognoscibile și structurate — determină ceea ce trebuie să conteze drept cunoaștere, nebunie, crimă sau expresie sexuală acceptabilă; iar asta ne atrage atenția asupra nevoii perene de a rezista, de a fi suspicios și prudent. Ideea s-ar putea să nu-i aparțină lui Foucault, dar gradul de generalizare la care a dus-o îi aparține.

Foucault a susținut că ideile acceptate despre natura umană și istorie distorsionează efortul nostru de a ajunge la teorii bune în medicină, psihologie și criminologie, nu în ultimul rând pentru că se bazează pe un model — cel al științelor naturale — care le cere să fie riguroase și cantitative. El afirma, în opoziție cu această idee de metodologie corectă, că este necesară o concepție diferită a naturii umane, o alternativă la cea creată de *pouvoir-savoir*, „puterea-cunoaștere”, a modurilor dominante de gândire, oricât de mediată ar fi ea.

Reflecția asupra preocupărilor lui Foucault și a altor sociologi, istorici ai ideilor și teoreticieni critici, inspirați filosofic și cu gândire filosofică, menționați aici ne direcționează atenția către ceva cu care o mare parte a gândirii continentale are de-a face în mod fundamental, și anume, opoziția față de ceea ce ea vede sau de ceea ce se teme în știință: reducționism, determinism, obiectivitate, neutralitate, raționalitate, monopol al adevărului și putere epistemică. Acești gânditori antiștiință (sau antiștiințifici) insistă în schimb asupra ireductibilității și centralității *ființei umane*, indiferent de felul în care sunt ele descrise sau

teoretizate. Impulsul „postmodern“ este capturat în volumul lui Jean François Lyotard *Condiția postmodernă: Raport asupra cunoașterii* (1979), care, cu pretențiile sale gemene că „marile narațiuni“ ale modernismului (despre progres, știință, raționalitate) și au pierdut credibilitatea și că, prin urmare, autoritatea sub toate formele sale, inclusiv cea culturală și epistemologică, ar trebui contestată. O mare parte a gândirii continentale din cea de a doua jumătate a secolului XX este un răspuns la această chemare.

Nu putem încheia catalogul *Salon*-ului fără a menționa numele criticului cultural Walter Benjamin (1892–1940), pe cel al psihanalistului Jacques Lacan (1901–1981), al misticei Simone Weil (1909–1943) și al psihanalistei și feministei Luce Irigaray (n. 1930), care toți au făcut o diferență în peisajul mai amplu al gândirii recente și contemporane. Simpla menționare a numelor lor arată cum peisajul *gândirii* este un spațiu mult mai mare decât o sugerează granițele stricte ale filosofiei academice, un exemplu al unui fapt mai general, respectiv că diagrama Venn a claselor de intelectuali și savanți prezintă, în cel mai bun caz, doar o suprapunere parțială. Așa a fost întotdeauna.

Există două motive pentru proliferarea numelor pe care tocmai le-am menționat aici și în legătură cu tradiția analitică a secolului XX. Unul este acela că sunt mai mulți oameni, mai multe universități, mai multe călătorii și mai multă comunicare, mai multe modalități de a ține evidența, mai multe publicații de toate tipurile — mai mult din toate lucrurile relevante pentru creșterea numărului de indivizi care studiază, scriu, gândesc și predau — decât oricând altcândva de-a lungul istoriei. Asemenea universului fizic însuși, universurile discursului sunt în permanentă expansiune. O zi în viața timpurilor moderne este cât un deceniu — uneori, un secol — din trecut.

Al doilea motiv este că timpul nu a cernut încă mulțimile presante ale celor care scriu și vorbesc, oferindu-și părerile și cerând atenția noastră. Dacă un cronicar al istoriei filosofiei — sau, mai bine, al istoriei intelectualității — recente ar putea face un salt înainte vreo două secole, pentru a vedea ce a filtrat timpul, alegerile lui ar fi mult mai ușoare: ar exista cei de talia lui Aristotel și Kant, tronând precum piscurile munților peste un șir de dealuri. Asta te-ar putea face să spui: Uită-te în jur și întreabă „Cine sunt aceia care, din acest secol abia încheiat și de astăzi, vor fi cei mari, vizibili în viitor? Am auzit măcar de numele lor?“. Iar undeva în fundalul minților noastre răsună cuvintele lui Shelley din *Ozymandias*:

Un călător dintr-o țară străveche îmi zise-ntr-o zi: „Două enorme picioare din piatră, fără trunchi, / Se ridică în deșert... Lângă ele, în nisip, / Pe jumătate îngropat zace-un chip sfărâmat, încruntat, / Cu buzele-ncrețite de-un rece rânjet poruncitor, / Spunând că sculptorul știa citi acele pasiuni / Care, imprimate neînsuflețitelor lucruri, supraviețuiesc / Mâinile ce le-a imitat și inimile ce le-a hrănit. / Și pe soclu aceste cuvinte stau săpate: «Numele meu e Ozymandias, regele regilor! / Priviți lucrarea mea, voi, cei puternici și disperați!» / Nimic nu mai rămâne în urma decăderii / Epavei colosale, nemărginită și pustie... / Singuratice, terne nisipuri se-ntind până departe“.⁵³⁴

⁵³⁴ Auzia este la paradoxul cretan sau paradoxul muncinosului: un cretan spune, „Toți cretanii sunt mincinoși.“, lucru care, dacă este adevărat, este fals. (N.a.)

⁵³⁵ Un rezumat făcut de Husserl însuși se găsește în articolul său despre fenomenologie scris pentru *Encyclopaedia Britannica* (1927) art.col. care inițial, trebuia să fie scris în colaborare cu Heidegger. (N.a.) Vezi și Edmund Husserl, „Fenomenologie Art.col. pentru Enciclopedia Britanica. Proiectul unei a doua prelucrări“, traducere de Alexandru Boboc, în *Filosofie contemporană*, texte a.ese. traduse și comentate de Alexandru Boboc și Iona N. Roșca, Caramond, București, 1996, pp. 116–140 (N.t.)

⁵³⁶ Kant are un răspuns nu în ideea demnă de scepticism a unei origini cauzale a intuiției în domeniul noumenal — întrucât categoria de cauzalitate nu se aplică realității noumenale —, ci în deducția transcendențială a categoriilor și „refutarea idealismului“ care arată că trebuie să considerăm lumea ca existând independent de experiență, altfel nu am putea avea experiență. (N.a.)

⁵³⁷ Aici, trebuie făcută o paranteză. Viațile private nu sunt în general subiect de dezbatere, dar viața personală și politica a lui Heidegger, ca și cea a lui Sartre, mai târziu, atrage atenția deoarece unii — luând partea lui Saint Beuve împotriva lui Proust în chestiunea unei mai bune înțelegeri a scriitorilor în cazul în care le cunoaștem biografiile — o considera a fi mai mult decât un simplu interes jurnalist. Pe de altă parte, după cum sublinia Luce Irigaray, cunoașterea biografiei poate nu doar să distorsioneze părerea cuiva despre opera unui scriitor, dar, mai ales în cazul femeilor, ea poate fi folosită pentru a devalua sau discredita acea operă. O sugestie despre felul în care o astfel de înțelegere ar putea, pe de altă parte, din nou, contribui la ruperea barierelor înalte pe care sexismul le impune împotriva femeilor este oferită de diferența pe care informația biografică o face în receptarea lucrărilor scrise de femei situate pe poziții diferite, precum Harriet Taylor și Frida Kahlo. Întrebarea este una deschisă, dar importantă. (N.a.)

⁵³⁸ Aristote., *Metafizica*, Cartea IV, Cap. 2, 1003 b, pp. 119–120. (N.t.)

- 539 Martin Heidegger, *Despre miza gândirii*, traducere din limba germană de Catălin Cioabă, Gabriel Cercel și Gilbert Lepădatu, Humanitas, București, 2007, „Drumul meu în fenomenologie”, [81], p. 139 (N.t.)
- 540 Martin Heidegger *Ființă și timp*, traducere din limba germană de Gabriel Luceanu și Catălin Cioabă, Humanitas, București, 2012, Partea întâi, Secțiunea întâi, cap II, 12 [57], p.100 (N.t.)
- 541 Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Klemminger și Gabriel Luceanu, p. 53 (N.t.)
- 542 Martin Heidegger *Interviu în revista Der Spiegel. Însemnări despre „cazul Heidegger”* introducere traducere note comentarii și postfață de Alexandru Boboc, Paideia, București, 2018, p. 39 (N.t.)
- 543 Maurice Merleau-Ponty, *Vizibilul și invisibilul* urmat de Note de lucru, text stabilit de Claude Lefort, însoțit de un avertisment și o postfață traducere de Livia Catalina Toboșaru și Delia Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 323 (N.t.)
- 544 Aceasta versiune a evenimentelor a fost una disputată; s-a sugerat că Sartre și de Beauvoir au fost, de fapt, colaboraționiști. Soarta reputațiilor va depinde întotdeauna, în neputința postuma, de admiratori, dușmani, revizionști, oameni care caută contracte de carte — și, expunerile nemiloase care sunt o consecință inevitabilă a trecerii timpului. (N.t.)
- 545 Jean-Paul Sartre *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, traducere de Adriana Neacșu, Paralela 45, Pitești, 2004, cap. I, pp. 108–110 (N.t.)
- 546 Jean-Paul Sartre *Cu mâile închise. Diavolul și bunul Dumnezeu*, traducere de Mihai Șora și Radu Boroiianu, Minerva, București, 1981, Scena V, p. 51. (N.t.)
- 547 Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, cap. III, pp. 498–499, (N.t.)
- 548 *Ibidem*, pp. 416–417. (N.t.)
- 549 *Ibidem*, p. 545. (N.t.)
- 550 Jean-Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, p. 5, disponibil online <https://page.acjb.hes.wordpress.com/2013/05/sartre-jean-paul-existențialismul-este-un-umanism.pdf> (N.t.)
- 551 *Ibidem*, p. 10 (N.t.)
- 552 Albert Camus *Mitul lui Sisyf*, traducere, prefață și note de Iana Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 131. (N.t.)
- 553 Simone de Beauvoir *Al doilea sex*, vol. II, traducere de Diana Bolcu, Univers, București, 1998, p. 8 (N.t.)
- 554 Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, vol. I, traducere de Gabriel Kohn și Calin Petcașu, Teora, București, 2001, Introducere, p. 12. (N.t.)
- 555 *Ibidem*, p. 13 (N.t.)
- 556 Cartea de Gadamer *op. cit.*, vol. I, Partea a doua, Întrebări în științele spiritului, I 2. Eșuarea lui Dilthey în aporiele istoricismului, p. 172 (N.t.)
- 557 *Op. cit.*, vol. II, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Partea a V-a, Anexe, Prefața la ediția a II-a (1969), p. 673 (N.t.)
- 558 *Op. cit.*, vol. I, Partea întâi, Experiința artei, II, 1. Locul ca ființă calăuzitor al explicației hermeneutice, p. 86 (N.t.)
- 559 *Ibidem*, Partea a doua, Întrebări în științele spiritului, II 1. Radicarea istoricității, comprehensiunea la rangul de principiu hermeneutic, β) Discreditarea iluministă a prejudecății, p. 209. (N.t.)
- 560 *Ibidem*, Partea a doua, Întrebări în științele spiritului, II 1. Radicarea istoricității, comprehensiunea la rangul de principiu hermeneutic, d) Principiul istoriei efectelor, pp. 230–231. (N.t.)
- 561 *Ibidem*, p. 233. (N.t.)
- 562 *Ibidem*, Partea a treia, Reorientarea ontologică, III 3. Limba ca orizont al unei ontologii hermeneutice, c) Aspectul universal al hermeneuticii, p. 353. (N.t.)
- 563 Paul Ricoeur *Confluctul interpretării. Eseuri de hermeneutică*, traducere și postfață de Hora Lazar, Echinox, Cluj-Napoca, 1999, „Existență și hermeneutică”, p. 20. (N.t.)
- 564 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Sutele ca un altul*, traducere din limba franceză de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, Spandugino, București, 2016. (N.t.)
- 565 Gilles Deleuze, Félix Guattari *Ce este filosofia?*, traducere din limba franceză Magdalena Mărculescu-Cocoșea, Pandora-M, Târgoviște, 1998, p. 59. (N.t.)
- 566 Vezi <http://www.poezie.ro/index.php/poetry/13934356/print.html> (N.t.)

PARTEA A V-A. FILOSOFIA INDIANĂ, CHINEZĂ, ARABO-PERSANĂ ȘI AFRICANĂ

Așa cum am menționat în Introducerea acestei lucrări, deși cartea de față e dedicată în principal poveștii filosofiei occidentale, este deopotrivă relevant și dezirabil ca ea să menționeze marile tradiții filosofice ale Indiei, Chinei și lumii islamice, precum și dezbaterile emergentă referitoare la „filosofia africană”. Eu sunt mai degrabă un observator, decât un expert în aceste domenii; calificarea minimă a cuiva care scrie despre ele ar trebui să fie expertiza în cel puțin anumite aspecte ale lor, lucru pe care, în ceea ce mă privește, nu pot să-l afirm, cu modestia de rigoare, decât în cazul filosofiei occidentale. Cu toate acestea, un interes viu pentru aceste tradiții, mai ales datorită fascinației exercitate de comparațiile și diferențele dintre ele și filosofia occidentală, este o cerință necesară pentru un cercetător dedicat al ideilor, chiar dacă accesul la cele aparținând altor tradiții trebuie să fie întotdeauna realizat prin traduceri.

O descriere completă a tradițiilor filosofice ale Indiei, Chinei și lumii islamice necesită urmărirea evoluției lor de-a lungul timpului. În analizele oferite aici, atenția se concentrează asupra ideilor originare și doctrinelor ce le-au urmat. Este recomandat ca secțiunea despre filosofia indiană să fie citită numai după ce ați terminat Părțile I-IV, iar secțiunea despre filosofia arabo-persană să fie citită numai după ce ați citit măcar Partea I.

Pentru a fi obiectiv, trebuie să spun următoarele. S-ar părea că pentru a fi o figură dominantă în interiorul unei civilizații, precum Buddha, Confucius, Socrate, Iisus și Mahomed, există o rețetă. Aceasta este următoarea: *Nu scrie nimic. Fă-ți discipoli devotați. Fii norocos*. Observați că această rețetă nu include: *Fii original. Fii profund*. Niciuna dintre aceste figuri nu a fost originală sau profundă, dar toate au avut norocul să aibă discipoli care au fost și originali și profunzi și care, din fragmentele memorate ale spuselor lor și din legendele care s-au țesut în jurul amintirii persoanei lor, au creat sisteme întregi de gândire și practică pe care marile figuri înseși s-ar putea să nu le fi recunoscut sau aprobat.

Și dacă aceste observații vă par disprețuitoare, ca un soi de *lèse-majesté* față de cele mai importante și iconice dintre nume, luați aminte la asta. Fiecare dintre aceste figuri a fost, la vremea ei, una dintre multele persoane care au făcut ceea ce făceau și ei: să învețe sau să predice, să adune discipoli, să împrumute din și să dezaprobe ideile celorlalți și învățăturile anterioare. În cazul unora a fost nevoie de câteva decenii, în cazul altora, de secole, până când învățăturile atribuite lor să fie scrise. În fiecare caz, discipolii discipolilor lor au ajuns repede la neînțelegeri și s-au separat unii de alții, schismele și certurile generând diferitele versiuni ale moștenirilor care au supraviețuit.

Să l luăm ca exemplu pe Siddharta Gautama – cel care a devenit cunoscut drept Buddha. Legenda spune că era fiul unui rege care a dus o viață atât de ferită de griji și de opulentă, încât atunci când a întâlnit pentru prima oară un bolnav, un bătrân și un cadavru în lumea din afara palatului a fost șocat și, ca urmare, și-a abandonat statutul și familia, pornind într-o pibegie umilă, pentru a se elibera de suferințele vieții. A încercat meditația profundă la picioarele yoginilor, a încercat automortificarea severă în stilul asceților, căutând prin aceste practici să se elibereze din ciclurile nesfârșite ale durerii care constituie existența. Nimic nu a funcționat. Dar, într-o zi, așezat în meditație sub un copac Bodhi, a descoperit iluminarea: a devenit *Buddha*, „cel iluminat”, și a fost eliberat; și și-a petrecut restul vieții predicând discipolilor.

Această povestire inventată și prezentată pe scurt îl face pe Gautama să para unic, ca și cum ar fi aparut de nicăieri cu o revelație măreață și transformatoare pe care s-o ofere lumii. Cum rămâne însă cu yoginii și ascetii pe care i-a studiat? În realitate, el a aparut într-o perioadă tumultuoasă din istoria Indiei, când zeci de mii de căutători ai adevărului și de cerșetori, de yogini și de asceti, de învățători și predicatori se adunau în mulțimi uriașe în săli de dezbateri publice și în grădinile din orașele de pe Gange, certându-se între ei, vorbind publicului și învățându și discipolii. Era bine știut faptul că actele de caritate ajutau la o reîncarnare mai norocoasă într-o viață viitoare și, ca atare, aceste roiuri de cerșetori se puteau baza pe faptul că erau hrăniți și îmbracați de comunitățile pe care le vizitau. Nimic nu a fost mai util pentru înflorirea filosofiei și religiei în India acelor timpuri decât ideile îngemănate de reîncarnare și karma.

Învățăturile lui Buddha au început să fie scrise la trei sau patru secole după moartea sa. Cele mai vechi surse ale acestora sunt *Suttapitaka* („Coșul discursurilor”) și *Vinayapitaka* („Coșul Codicelui de Învățătură”). Ele au fost culese din corpusul memorat al învățăturilor, care a circulat pe cale orală, un canon aproximativ, care se formase la aproape un secol după moartea sa. Natura orală a acestei prime înregistrări a introdus expresii clișeistice și repetitive necesare pentru memorizare, iar variațiile din textele ulterioare, create pe baza lor, pot fi parțial atribuite capriciilor memoriei. Însă au existat, cu siguranță, și neînțelegeri, interpolări și reinterpretări ale materialului care s-a transmis, sporind variabilitatea versiunilor scrise.

Mai mult decât atât, oricare ar fi fost limba pe care Buddha a vorbit-o în țara natală cu cei din neamul Sakya, care trăiau în actuala zonă de graniță dintre India și Nepal, pe pantele nordice ale bazinului Gangelui, aceasta nu era pali, sanscrita sau vreunul dintre dialectele pakritice, iar transmiterea învățăturilor budiste prin intermediul acestor limbi și, mai târziu, al tibetanei, chinezei, japonezei și a altor limbi din Asia de Sud a introdus multe adăugiri și schimbări care au creat budismul actual.

Cu toate acestea, există un nucleu recognoscibil al doctrinei budiste, centrat pe Cele Patru Adevăruri Nobile și Calea cu Opt Brațe. Remarcabil în cazul budismului, ca și al perspectivei rivale apărute în același timp în istorie, și anume jainismul, este că el nu e o religie, ci o filosofie. Nu implică niciun fel de zeitate și nu se bazează pe mesaje provenite din vreo sursă transcendentă, legate de scopul vieții și de felul în care trebuie trăită. Versiuni mai târzii ale budismului în Tibet, China și Japonia au intrat mult în penumbra superstițiilor și credințelor în zei și alte ființe — o evoluție tipică a imaginației umane —, însă acestea constituie versiuni modificate ale originalului, așa cum vor afirma prompt austerii învățați ai școlii Theravada din Sri Lanka, privind cu dispreț la excesele școlilor Mahayana și la încărcarea „adevăratei doctrine” cu ceea ce acești cărturari consideră a fi lucruri lipsite de sens.

Aproximativ la fel s-a întâmplat și în cazul lui Confucius. Și el a fost unul dintre mulții „literați” care căutau să sfătuiască prinți și să propovăduiască un mod de viață; a avut norocul să inspire un adept care a trăit la un secol după moartea sa, Mencius, a cărui admirație i-a determinat și pe alți cărturari de mai târziu să adune zicalele atribuite lui Confucius și să le pună pe hârtie. La vreo două secole și jumătate după moartea lui Confucius, primul împărat al Chinei unificate, Qin Shi Huangdi (r. 221–210 î.e.n.), a aruncat în foc toate cărțile filosofilor precedenți — și, întâmplător, și pe autorii acestora, care erau încă în viață —, pentru a șterge trecutul și a întemeia filosofia legalistă a epocii sale, care i-a susținut domnia. Din fericire, nu a reușit să distrugă toate exemplarele lucrărilor clasice, precum *Cartea Cântecelor*, *Analele de primăvară și de toamnă*, *Analectele* lui Confucius, *Yi jing*-ul (cunoscut într-o versiune anterioară anglicizată drept „I Ching”) și cartea lui Mencius, *Mengzi*. Atunci când următoarea dinastie, cunoscută sub numele de „Han Timpurie”, a venit la putere, reputația lui Confucius a înflorit; lucrările multora dintre clasici i-au fost atribuite lui, fie în calitate de autor, fie de editor, iar promovarea în birocrăția imperiului implica trecerea cu succes a examenelor bazate pe cunoașterea acestor texte clasice. Caracterul confucianist al Chinei a fost format de numeroasele și lungile perioade în care învățăturile atribuite lui Confucius au reprezentat subiectul acestor examinări imperiale; ele au încetat a avea acest statut abia în primul deceniu al secolului XX.

Modelul colecțiilor post-mortem de zicale și învățături, primele scrise la câteva decenii după eveniment, și stabilirea unui canon la doar câteva secole se repetă în cazul lui Iisus și Mahomed. Figura care se evidențiază este Socrate, cunoscut personal de către Platon, Xenofon și alții care au scris despre el — dar chiar și aici, cu excepția câtorva satire ale lui Aristofan, până după moartea sa nu s-a scris nimic despre el. Filosofi care i au urmat au dezvoltat diverse aspecte ale moștenirii lui Socrate — Aristotel, motivul vieții cumpătate, cinicii, disprețul față de convenție, stoicii, tăria de caracter și stricta respectare a principiului —, însă în cazul lui Buddha, Iisus și Mahomed, divergențele și schismele dintre adepți în secolele de după moartea lor au degenerat în conflict și violență. Aceasta este, din păcate, o caracteristică tipică umană.

Pe de altă parte, Socrate este la fel ca toți ceilalți prin aceea că a fost unul dintre mulți indivizi — în acest caz, sofistii — care făceau cam același lucru: predă, influența, atrăgea învățacei. Iisus a fost și el unul dintre numeroșii entuziaști și predicatori, iar forma în care a fost executat — rezervată de autoritățile romane pentru răzvrătiții politici — sugerează că nu a fost privit ca fiind prea diferit de mulți alții care perturbau pacea în acele vremuri. Gautama s-a aflat în competiție pentru atenția contemporanilor cu jainiștii, cu alți filosofi atești și cu adepții devotați ai teismului din India epocii sale. De ce Confucius, și nu Mozi, a fost cel care a avut discipoli care au elaborat învățături în numele său, transformându-l în cărturarul venerat al Chinei? De ce a ales Sfântul Pavel să facă o religie din defunctul Iisus, în locul altui predicator zelos al acelor vremuri? Am putea răspunde: datorită meritelor intrinseci ale învățăturilor. Poate. Însă, fără îndoială, a fost în mare măsură o chestiune de noroc. Și te face să te întrebi, îmboldit de *Elegie scrisă într-un cimitir de țară* a lui Thomas Gray, câte mii de Hampdeni mărunți și Miltoni fără de glorie au gândit și au predicat, dar au fost uitați de mult? Să reformulăm și să ne întrebăm: de ce romanele de dragoste se vând în număr mult mai mare decât romanele literare? Au existat învățători și gânditori de o profunzime aparte, ale căror învățăminte au fost prea dificil de înțeles ori de urmărit, lăsând moștenirea celor mai populari să înflorească în istorie? O trecere în revistă a istoriei filosofiei sugerează un răspuns: în ea se întâlnesc filosofi care ar putea avea mai multe de oferit celor interesați, decât învățăturile popularizate, asociate „numelor mari”.

Un lucru pe care îl învățăm cu siguranță din aceste considerații este că „Buddha”, „Confucius” și restul sunt mai degrabă numele imaginilor sau al icoanelor, decât nume de oameni — sau poate ideile unor persoane imaginare, cărora li se poate atribui, pentru comoditate, inspirația unei filosofii sau religii (ca în cazul lui Iisus și Mahomed, care, din această cauză, nu sunt discutați în cartea de față).

Alegerea câtorva indivizi pentru a-i ridica în felul acesta la un statut iconic este un soi de parafrază a întregii perioade în care ei și din ce în ce mai mulți alții puneau întrebări despre valori, societate, ideea de bine și cercetau chestiuni fundamentale cu privire la lume și neamul omenesc. Fără îndoială și alții au făcut același lucru în mileniile precedente, dar în această perioadă — în special între secolele VIII și III î.e.n. — a existat o înflorire notabilă a dezbaterii, atât în ceea ce privește numărul celor implicați, cât și al consemnării rezultatelor discuțiilor acestora. Din acest motiv, perioada a fost numită „Epoca Axială” (*axiologia* este studiul valorilor, din grecescul *axia*, care înseamnă „valoare”) — un nume folosit pentru prima oară de Karl Jaspers pe baza perspectivelor enunțate de cărturarii secolului al XIX-lea, uimiți de emergența filosofiei indiene și chineze în aceeași perioadă cu apariția ei în lumea grecească. Jaspers a inclus zoroastrismul persan și iudaismul din Orientul Mijlociu printre mișcările care au constituit această epocă și ar fi adăugat multe altele care, între timp, s-au pierdut printre curiozitățile istorice, precum cultele misterelor, hermetismul și versiunile religiilor mitopoetice din Egipt și Mesopotamia. S-ar părea că filosofia — ceea ce recunoaștem în mod specific drept filosofie — se detașează pe fundalul din ce în ce mai aglomerat al speculației în toate aceste forme și este un fapt uimitor că marile figuri iconice ale perioadei — Buddha, Confucius, Socrate — sunt toate filosofi și nu profeți ori lideri religioși, cu atât mai puțin zei (deși, între timp, Buddha a căpătat statut divin în mințile discipolilor anumitor școli de budism).

În final, există un domeniu emergent de studiu în filosofia africană, care este și el discutat în aceste pagini. Termenul de „filosofie africană” este unul controversat, fiindcă diversele istorii și culturi din diferitele părți ale acestui continent uriaș nu pot fi ușor generalizate și, ca atare, încă nu există corpuri doctrinare, școli de gândire sau figuri majore care pot fi identificate ca puncte de început. Cu o excepție: în sudul Africii, proeminența conceptului de *Ubuntu* — umanitate, cu accent pe natura esențială a umanității noastre comune: „Eu sunt fiindcă noi suntem” — aduce în atenție o tradiție etică, atât implicită, cât și explicită, care a fost ignorată de colonizatori și de misionarii care au venit odată cu ei, dar care are o profunzime ce face să pălească multe alte perspective. *Ubuntu* se aliniază cu cele mai bune și bogate aspecte ale ceea ce se înțelege prin „umanism” în sensul contemporan al termenului (subiectul va fi tratat altundeva). Voi discuta *Ubuntu* la locul cuvenit, în cele ce urmează.

FILOSOFIA INDIANĂ

Ce păcat că bogăția și profunzimea gândirii din tradițiile filosofice indiene au fost aproape inaccesibile, ascunse după vălul sanscritei sau al limbii pali. Metafizica, epistemologia, logica și etica școlilor indiene sunt oculte și de concepțiile eronate legate de natura lor, anume, că sunt exclusiv religii sau teologii, și nu filosofii. Neînțelegerea apare în urma faptului că o cale instructivă de a explica scopul întregii filosofii indiene este de a spune că e soteriologică — o „soteriologie” este o doctrină a salvării — prin faptul că încearca să pună capăt suferinței care este existența prin intermediul înțelegerii adevăratei naturi a realității. În consecință, toate școlile oferă un pachet complet de metafizică, epistemologie și etică sub forma unui sistem, iar faptul că scopul lor practic este eliberarea de suferință îi invită pe mulți să le aplice o extensie lipsită de vlagă: termenul de „religie”.

Școlile de filosofie indiană sunt cunoscute sub numele de *darśana* — denumire ce înseamnă „vedere” și, prin extensie, „viziune”, în sensul de perspectivă sau punct de vedere. În general, ele se împart în două grupuri: *astika*, „ortodoxe” și *nastika*, „heterodoxe”. Distincția se face pe baza acceptării sau nu de către *darśana* a autorității fundamentale a *Vedelor*, scrierile antice ale Indiei, „Veda” însemnând „învățătură” sau „înțelepciune”. *Darśana* care nu acceptă autoritatea *Vedelor* sunt budismul, jainismul și școala Carvaka, motiv pentru care sunt descrise ca heterodoxe.

Vedele constau în patru colecții sau *Samhita*: *Rgveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* și *Atharvaveda*. *Rgveda* este Veda imnurilor sacre; următoarele două împărtășesc mare parte din conținut cu *Rgveda*, dar sunt aplicate în special ritualurilor de sacrificiu, respectiv imnurilor liturgice, în timp ce *Atharvaveda* se distinge ca o colecție de formule pentru a combate răul și boala. *Rgveda* este considerată cea mai veche dintre ele, fiind datată în jurul 1100 î.e.n., dar avându-și originea într-o veche tradiție orală anterioară.

Istoria perioadei cuprinse între anii 1500 și 500 î.e.n. este cunoscută în nord-vestul Indiei ca „perioada vedică”, în care Vedele au căpătat formă și, odată cu ele, în partea a doua a acestei perioade, și manualele de instrucțiuni pentru ritualurile vedice, numite *Brahmane*, precum și comentariile asupra înțelesului textelor și al ritualurilor, numite *Aranyaka*. Discuții de tip filosofic pot fi găsite și în unele dintre acestea. Însă textele filosofice principale conectate cu Vedele sunt *Upanișadele*. „Upanișad” înseamnă „a sta atent aproape” (adică, de un profesor sau maestru) și sunt cunoscute drept *Vedanta*, fiind considerate părțile finale sau secțiunile de sfârșit ale *Vedelor*, încapsulând scopul sau înțelesul înalt al acestora din urmă.

Literatura vedică este considerată *Sruti*, „auzire”, ceea ce înseamnă „revelat” fie de către însăși realitatea supremă, fie prin înțelegerea acesteia de către *rishi*, „înțelepții” din Antichitate, în procesul lor de meditație. *Sruti* este în contrast cu *Smṛti*, „memorizare”, care descrie toată cealaltă literatură. Unele dintre textele *Sruti* însele spun că au fost „făurite” prin abilitatea unor *rishi*, la fel cum un tâmplar construiește un car.

Dintre cele aproximativ o sută de *Upanișade*, zece sunt considerate cele mai importante, iar printre ele, la loc de cinste se află *Brhādaranyaka* („Marea Lecție din Pădure”). Aceasta a fost compusă în jurul anului 700 î.e.n. și este atribuită înțeleptului Yajnavalkya. Ea începe astfel: „Om. Aurora este capul calului de jertfă, soarele e ochiul, vântul e răsufarea, botul e focul cel de pretutindeni și anul e trupul”.⁵⁶⁷ Descrierea oferă o impresie înșelătoare a ceea ce urmează, fiindcă schimburile și discuțiile ce constituie corpul principal al textului sunt o sursă importantă de concepte despre sine (*Atman*) și uniunea sa cu realitatea absolută (*Brahman*), care apar mai în detaliu în *darśana* tradiției filosofice.⁵⁶⁸ Maniera în care sunt prezentate aceste teze admite interpretări extrem de variate, însă bogăția de sugestii este extraordinară. Paul Deussen (1845-1919), cercetătorul sanscritei care a adus tradiția upanișadică în atenția Occidentului, a scris despre ea că aruncă „dacă nu cea mai științifică, atunci cea mai intimă și nemijlocită lumină asupra ultimului secret al existenței”, un punct de vedere împărtășit de Schopenhauer, care păstra la capul patului un exemplar din *Upanișade* și spunea despre ele: „Este lectura cea mai folositoare și cea mai înălțătoare care i cu puțința pe pământ. Ea a fost mângâierea vieții mele și va fi de aceea și a morții mele”.⁵⁶⁹

Înainte de a examina mai detaliat unele dintre darsana, este util să avem o scurtă evaluare a tuturor. Cele șase școli ortodoxe sunt Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaisheshika, Purva Mimamsa (uneori doar „Mimamsa”) și Vedanta (uneori „Uttara Mimamsa”). Cele trei școli heterodoxe principale (au existat și alte școli, minore) sunt, așa cum am menționat deja, Carvaka, budismul și jainismul.

Samkhya este cea mai veche dintre școlile ortodoxe și a fost creată de autorul sutrelor Samkhya, înțeleptul Kapila (secolul al VII-lea ori al VI-lea î.e.n.). Ea afirmă un dualism al materiei (*prakṛiti*) și conștiinței (*puruṣa*, care înseamnă de asemenea „spirit” sau „sine”) și le consideră pe ambele ca fiind la fel de reale. Este pluralistă, susținând că *puruṣa* are forme multiple.

Yoga este asociată cu școala Samkhya, aceasta fiind aplicația practică a învățăturilor ei. Scrierile unui anume Patanjali, datând dinaintea secolului al V-lea î.e.n., stabilesc tehnicile de postură, respirație și meditație pe care le-au dezvoltat școlile ulterioare de yoga. Sutrele yoga atribuite lui Patanjali, deși mult mai târzii decât cele ale lui Kapila, accepta ontologia și epistemologia Samkhya, dar adaugă un devotament față de o formă de deism care lipsește din doctrina nonteistică Samkhya.

Învățăturile școlii Nyaya în domeniul epistemologiei și logicii au fost scrise de Aksapada Gautama, în secolul al VI-lea î.e.n., în *Nyayasutra*. Susținând o formă de realism direct, ele subliniau importanța evaluării critice a surselor cunoașterii (*pramana*), identificate ca percepția senzorială, deducția și declarația experților.

Școala Vaisheshika este o variantă și o dezvoltare a școlii Nyaya. Se spune că fondatorul ei a fost Kanada Kashyapa, care a trăit cândva între secolele al VI-lea și al II-lea î.e.n. Școala propunea o metafizică naturalistă și atomistă, afirmând că totul este compus din atomi indestructibili, indivizibili și eterni (*paramanu*). Teoriile sale despre relații și cauzalitate sunt foarte sofisticate. Școlile Nyaya și Vaisheshika sunt adeseori tratate ca una singură.

Purva Mimamsa este darsana cea mai apropiată de o religie în sensul clasic al termenului. Este ritualistă și le cere adeptilor săi o credință necondiționată în Vede și respectarea sacrificiilor pe care acestea le prescriu, în particular arderea ofrandelor, crezând că în lipsa acestora universul va suferi efecte nefaste. Prin urmare, un alt nume al Purva Mimamsa este „Karma Mimamsa”, datorită accentului pus pe acțiune, *karma*. Cu toate acestea, ea nu este în mod direct teistă; susținătorii săi timpurii nu au atribuit importanță zeităților, însă evoluțiile ulterioare ale concepției au importat elemente teiste. Fondatorul școlii, Jaimini, a trăit în secolul al IV-lea î.e.n. El a susținut că mărturia verbală, Cuvântul sau *Shabda* din Vede, este singura sursă autorizată de cunoaștere. Școala considera Vedele ca fiind *apaurusheya*, „autorevelate”, „nescrise” și susținea că acest lucru le conferă autoritatea.

Vedanta sau Uttara Mimsa este școala a cărei metafizică e îndeajuns de similară cu cea a budismului, încât să o facă să pară întrucâtva familiară în ochii occidentalilor. „Vedanta” înseamnă „sfârșitul Vedelor” și, în consecință, se inspiră în mare parte din Upanișade. Ea afirmă că lumea este o iluzie: *Maya*; una dintre versiunile Vedantei, atribuită înțeleptului Adi Shankaracharya, despre care se spune că a trăit în secolul al VIII-lea î.e.n., predică doctrina nondualismului, *Advaita*, punând accentul pe tema upanișadică a sufletului individual, Atman, și a realității supreme, „Brahman” ca fiind unul și același lucru. Vedanta pune accentul pe ideile de reîncarnare (*punarjanma*) și pe efectul karmei acumulate asupra posibilităților reîncarnării și al eliberării definitive de aceasta.

Cea mai timpurie dintre școlile heterodoxe (*nastika*) este Carvaka, cunoscută și sub numele de Lokayata (se poate ca o școală cu acest nume să fi fost atât de apropiată în doctrină de Carvaka, încât cele două să fi fuzionat). Datează din secolul al VIII-lea î.e.n. Este nonteistă, materialistă în metafizică și empiristă în epistemologie, considerând percepția directă ca fiind sursa principală a cunoașterii.

Budismul a fost fondat de Siddharta Gautama, care a trăit cândva între începutul secolului al VI-lea și sfârșitul secolului al IV-lea î.e.n., probabil mai aproape de această dată. Este o filosofie nonteistă, care propune un mijloc de eliberare de suferință, la fel ca și celelalte școli, însă cu o metafizică radical diferită, negând în totalitate realitatea lui Atman și Brahman. Versiunile mai târzii ale budismului au acumulat aspecte supranaturale, așa cum se întâmplă

cu aproape toate sistemele atunci când ele devin o viziune populară (aici „popular“ însemnând „al poporului“) în efortul de a face față provocărilor vieții. Budismul este cunoscut în toată lumea, atrăgând atât adepți, cât și interes, deși nu mai este atât de prezent în țara de origine. Legende despre Buddha (care îl prezintă ca pe un prinț care a dus o viață lipsită de griji până în ziua în care a părăsit palatul și a văzut suferința lumii) au evoluat de-a lungul secolelor; ceea ce rămâne însă la baza diverselor școli budiste este doctrina celor Patru Adevăruri Nobile și Calea cu Opt Brațe către eliberarea din existență, prin dobândirea stării de *nirvana* (extincție). Cele Patru Adevăruri Nobile sunt următoarele: viața este suferință, suferința apare din dorință și ignoranță, se poate scăpa de suferință, iar eliberarea se poate obține ducând o viață etică și practicând meditația. Calea cu Opt Brațe sunt Vederea Corectă (înțelegerea), Emoția Corectă, Vorbirea Corectă, Acțiunea Corectă, Modul de trai Corect (o slujbă care să nu dăuneze altora), Efortul Corect, Atenția Corectă și Meditația Corectă.

Se spune că jainismul ar fi existat cu mult înainte ca înțeleptul Mahavira să i dea un nou imbold, în secolul al VI-lea î.e.n. Jainiștii îl consideră ultimul dintr-o serie de douăzeci și patru de *Tirthankara*, „Făcători de vad“ prin marea eternă de nașteri și morți (*samsara*). *Tirthankara* sunt cei care ajung la o înțelegere adevărată a naturii sinelui, fiind astfel capabili să străbată *samsara*, lăsând în urma lor îndrumări pentru alții și obținând în felul acesta eliberarea (*mokṣa*). Jainismul este nonteist și predă ascetismul și *ahimsa* (nonviolența).

Școlile *astika* sunt derivate ale hinduismului, un set de perspective și practici înrudite care, în cursul evoluției lor, au devenit teiste în perioada emergentă a „sintezei hinduse“, între 500 și 300 î.e.n. În această perioadă a fost proclamată autoritatea Vedelor, împreună cu integrarea scrierilor *Smṛti*, printre acestea remarcându-se *Mahabharata* și *Ramayana*, în special secțiunea celei dintâi, cunoscută sub numele de *Bhagavad Gita*, care se bucură de un asemenea statut în hinduism, încât este uneori considerată mai degrabă *Sruti* decât *Smṛti*, „auzită“ și nu „amintită“.

Dintre școlile *nastika*, continuă să existe budismul, în formele sale diverse și elaborate, și jainismul, în una dintre cele două forme tradiționale principale ale sale. *Carvaka* este de mult apusă.

Toate școlile împărtășesc anumite idei — unele sau toate dintre temele suferinței, eliberarea prin extincție în urma înțelegerii adevăratei naturi a realității și/sau a acumulării suficiente de karma pozitivă, natura iluzorie a lucrurilor în experiența comună, ascetismul și meditația ca potențatori ai procesului de eliberare; acestea sunt teme recurente în toate școlile și se bazează pe preocuparea etică centrală pe care o împărtășesc: scopul unei eliberări de suferință. Diferențele constau, în principal, în detalii de natură tehnică, legate de principiile epistemologice și metafizice ale acestor teme.

O privire mai detaliată asupra unora dintre *darśana* oferă o mai bună indicație a nivelului lor de sofisticare filosofică. Să luăm, de exemplu, dualismul *Samkhya*. Acesta nu este un dualism „minte-materie“ în sensul tradiției occidentale, ci unul al conștiinței și a tot ceea ce nu este conștiință, respectiv *puruṣa* și *prakṛti*. Mai mult, *puruṣa* este conștiință pură, ceva mai important decât ceea ce s-ar înțelege în mod obișnuit prin „minte“.

Samkhya consideră că *prakṛti* — tot ceea ce nu e conștiință — este compusă dintr-o combinație de trei calități sau proprietăți (*guna*), respectiv: *sattva*, „esență“, conceptul care sugerează iluminare, claritate, armonie, bunătate; *rajas*, „praf“, conceptul care sugerează activitate, pasiune, mișcare, schimbare; și *tamas*, „întuneric“, conceptul care sugerează letargie, greutate, disperare, haos. Când cele trei *guna* sunt în echilibru, *prakṛti* este stabilă, într-o stare de latență sau potențialitate pură. Când între ele există un dezechilibru, se produce o succesiune de evenimente în care *prakṛti* se manifestă în douăzeci și trei de structuri independente, numite *tattva*. Cea mai înaltă este *buddhi*, voința sau intelectul, care, deși nu este conștientă, este atât de apropiată de *puruṣa*, încât par să coincidă. Celelalte structuri enumerate rapid sunt un sentiment al sinelui individual, care poate fi numit „individualitate“, capacitățile animate de a simți, a vorbi, a mișca, a mânca și a procrea; „elementele subtile“ ale auzului, gustului, pipăitului, văzului și mirosului; și „elementele groiere“ ale spațiului, aerului, focului, apei și pământului, care, în combinație, constituie obiectele ordinare ale lumii fizice.

Conform epistemologiei Samkhya, cele trei surse de informație credibile sunt percepția, inferența și cuvântul autorităților, în această ordine. Știm că există un foc atunci când îl vedem; știm, cu un grad de neferabilitate, că există un foc atunci când îi deducem existența din fumul ce se ridică în depărtare; știm, cu un grad și mai mare de neferabilitate, că există un foc pe care nu îl vedem sau deducem, dar despre care ne spune un informator de încredere. În percepție, organele de simț sesizează obiectele lor — culorile în cazul ochiului, sunetele în cazul urechii —, iar aceste percepții sunt asamblate de către spirit (*manas*) într-o reprezentare la care egoul (*ahamkara*) contribuie cu perspectiva sa, iar intelectul (*buddhi*) contribuie cu înțelegerea. Această combinație triplă formează cunoașterea. Așa cum arată lucrurile în această formă, *manas*, *ahamkara* și *buddhi* sunt cele trei elemente constitutive a ceea ce în limba română se numește „minte”. Această minte tripartită nu este purușa, dar purușa „observă” această activitate, contribuind astfel cu elementul conștient. Prin analogie, purușa ar fi stăpânul casei, mintea tripartită ar fi portarul, iar organele de simț ar fi ușile.

Aspectul soteriologic al Samkhya — și anume, doctrina despre eliberarea din suferință — are o subtilitate care apare din faptul că purușa este în termeni ontologici complet distinctă de prakriti, cu alte cuvinte, este un ordin diferit al realității. Doctrina nu atestă faptul că purușa, ca Sinele Adevărat, trebuie eliberată de sub dominația prakriti, deoarece purușa, fiind un ordin diferit al realității, nu se poate afla în nicio relație — alta decât de martor — cu ceva care este sau rezultă din prakriti. Dimpotrivă, eliberarea constă în înțelegerea faptului că *nu ești constrâns sau legat de prakriti*; constă în recunoașterea diferenței ontologice și a consecinței faptului că purușa este *deja* liberă și că așa a fost dintotdeauna. O trăsătură comună tuturor soteriologiilor indiene este aceea că sunt gnostice: eliberarea înseamnă dobândirea cunoașterii, iar sursa suferinței este ignoranța.

Cauzalitatea e o temă importantă în darśana. Învățăturile Samkhya cu privire la acest subiect spun că efectele există înainte de manifestările lor, sub forma unei latente a cauzelor lor. Cauzalitatea este procesul de manifestare a ceea ce exista deja implicit în cauză. Importanța acestui fapt pentru metafizica școlii Samkhya este dată de presupunerea că lumea, ca o emanație a Absolutului (Brahman), exista deja în Absolut înainte de manifestarea ei. În termeni de prakriti, ideea pare a fi că legătura de cauzalitate reprezintă desfășurarea în efect a cauzei însăși. În justificarea acestei perspective, Samkhya afirmă că ea nu necesită aducerea pe lume a vreunui lucru care nu a existat mai înainte și explică de ce efectele sunt mereu de aceeași natură cu cauzele lor (vacile vor da întotdeauna naștere vacilor).

Samkhya este considerată cel mai puțin dezvoltată sau sofisticată dintre darśana, ea fiind cea mai timpurie. Filosofile — sau, datorită legăturii dintre ele, filosofia — școlii Nyaya-Vaisheshika nu sunt doar mai dezvoltate, ci au caracteristici similare ideilor majore din metafizica occidentală.

Termenul Nyaya poate fi tradus prin „logică”, iar o mare parte a dezbaterii sale s-a ocupat cu metodele de verificare. Vaisheshika este o filosofie a naturii care încearcă să identifice varietatea lucrurilor la care se aplică cogniția și limbajul, oferindu-le astfel o bază obiectivă. Primii dintre cei care au comentat și dezvoltat aceste perspective le-au conectat; cei de mai târziu — din ultimele secole ale mileniului I î.e.n. — le-au dat o dimensiune teistică și au asociat școala astfel rezultată cu venerarea lui Shiva.⁵⁷⁰

O idee definitorie a școlii Nyaya-Vaisheshika poate fi rezumată sub forma „existența este posibilitatea de cunoaștere și denumire”. În perioada sa clasică, Vaisheshika a dezvoltat o teorie sofisticată a cauzalității, care includea un set de „existente primare” riguros definite, *padartha*, și anume substanța, calitatea, mișcarea, particularul, universalul, inerenta și nonexistența. Termenul sanscrit „*padartha*” înseamnă, din punct de vedere etimologic, „referent (*artha*) al unui cuvânt (*pad*)”, iar primele trei categorii, cele de substanță, calitate și mișcare, sunt considerate primare. Toate categoriile au însă *astitva*, care înseamnă „itate”, cu alte cuvinte, *calitate existențială*, necesară pentru posibilitatea de a le cunoaște și defini. Prin urmare, ele sunt reale și obiective. „Nonexistența” sau „absența”, adăugată ulterior în lista de categorii, are de asemenea o existență independentă, fiindcă absența unui lucru poate fi cunoscută și discutată.

În categoria substanței există nouă constituenți ai naturii: pământul, apa, aerul, focul, eterul, timpul, spațiul, sinele și spiritul. În categoria calității există douăzeci și patru de calități, o listă foarte amestecată, ce include calitățile senzoriale ale culorii, sunetului și mirosului, dar și abstracțiuni, precum ura, meritul și apropierea. În categoria mișcării există cinci tipuri: aruncarea în sus, aruncarea în jos, expansiunea, contracția și deplasarea. În toate categoriile există asociații particulare între calități și substanțe: pământul este asociat mirosului, apa este asociată gustului, focul, culorii și așa mai departe. Sinele este asociat cunoașterii, plăcerii dorinței, frustrării și urii, printre alte calități.

Substanțele (*dravya*) sunt fie permanente, fie nepermanente. Substanțele permanente, fiind indestructibile, sunt atomii și ceea ce constituie ei. Atomii nu sunt doar ultimi în sensul ontologic — nu există nicio entitate în care să poată fi divizați, după cum o sugerează și numele —, ci și absolut individuali, distincți unul de altul. Expresia prin care se indică acest lucru, *antya visheasha*, este și sursa numelui școlii, „Vaisheshika”. Prin natura lor, atomii se combină și se separă pentru a forma substanțele de dimensiuni intermediare care nu sunt, prin urmare, permanente. Spațiul, timpul și sinele sunt, însă, atât complet individuale, cât și infinite ca mărime (deși fiecare sine este restrâns atunci când este legat de un corp fizic).

Școala face distincția între „a fi alb” ca o calitate și „albeață” ca un universal. Aceasta este în relație cu modelul fundamental substrat-proprietate ce stă la baza ontologiei sale: substanța, *dharmin*, are proprietatea, *dharma*, care îi este inerentă — „inerența”, *samavaya*, fiind un concept special în cadrul doctrinei. O reformulare tehnică a enunțurilor din limbajul obișnuit sub forma *dharmadharmin* oferă o perspectivă clară din punct de vedere ontologic a ceea ce se comunică, astfel: a vorbi despre o vacă sau a te gândi la una înseamnă a vorbi despre sau a te gândi la o calitate universală de a fi vacă, ce este instanțiată într-un loc X (substratul) prin relația de inerență — rezultând în ceva de genul „calitatea de a fi vacă este inerentă aici”. S-a observat că, mai pronunțat decât în limba germană, termenii sanscriți pot fi compuși și suplimentați atât pentru a spori abstracția, cât și pentru a nominaliza abstracțiile într-o asemenea manieră, încât referirea la ele le conferă o realitate independentă. Unul dintre rezultate este acela că relația de inerență este tratată ca reală în mod independent. Necesitatea acestei idei a fost justificată de faptul că unitatea lucrurilor inseparabile (de exemplu, o suprafață și culoarea sa) compuse dintr-o substanță și o calitate necesită ca ceea ce le leagă să fie la fel de real ca și ele.

Doctrina Vaisheshika a samavaya — inerență — este fundamentală pentru cosmologia sa realistă. Inerența ține împreună partea și întregul, calitatea și substanța, acțiunea și substanța, caracterele generice și manifestările lor individuale, substanța eternă și individualitatea absolută a atomilor. De la cel mai mic la cel mai mare, totul este ținut împreună de samavaya.

Inerența este unul dintre cele trei tipuri de cauză recunoscute de această școală: inerență, noninerentă și eficientă. Cauza inerență este cea în care efectul este inerent, așa cum pânza devine inerență în firele din care este țesută. Cauza noninerentă este un corelativ fie al cauzei, fie al efectului; de exemplu, poziția firelor este o cauză noninerentă a pânzei (firele ar fi putut fi țesute împreună într-un aranjament diferit). Cauza eficientă este lucrarea războiului care a țesut firele în pânză. Doctrina Vaisheshika diferă marcant de perspectiva Samkhya, potrivit căreia efectul trebuie să existe în cauză, considerând că efectul trebuie să fie o nouă existență, care nu este conținută în cauză, ci nou creată de către aceasta. O cauză este definită ca „un precedent invariabil al efectului”, pentru a evita să tratăm orice a precedat efectului ca parte din cauză. Pentru a evita dificultățile legate de lungimea perioadei de timp care se scurge sau de numărul factorilor care pot interveni între o cauză și efectul său, se adaugă amendamentul că aceasta nu poate fi „prea îndepărtată” de efect, îndepărtarea sau irelevanța fiind definite în câteva feluri, conform lungimii sau naturii lanțului de factori ce intervin.

În Nyaya-Vaisheshika sunt recunoscute ca valide patru forme de cogniție, *pramana*: percepția directă, deducția, comparația și mărturia. În marea dezbateră dintre filosofi acestei școli și budiști, cei din urmă au declarat valide doar două forme de cogniție: percepția și deducția. În secolul al II-lea î.Hr, cărturarul budist Nagarjuna i-a provocat pe cei din Nyaya-Vaisheshika să explice ce anume validează *pramana* însele. Dacă o pretenție de cunoaștere se

bazează pe percepție, ce justifică percepția drept bază a cunoașterii? Există riscul unei regresii: seamănă cu problema inducției ca formă de raționament, a cărei singură justificare pare să fie baza inductivă a succeselor sale precedente. Gânditorii Nyaya-Vaisheshika au putut răspunde că *pramana* se autovalidează prin faptul că își demonstrează viabilitatea atunci când confirmă declarații de cunoaștere, așa cum lumina unei lămpi luminează lampa din care provine. Nagarjuna a răspuns că acest tip de exemplu funcționează doar în cazul în care concepem lumina lămpi ca nefiind la început lumină, ceea ce este o contradicție.

Nyayasutrela definesc percepția, *pratyaksa*, ca pe o legătură nonverbală, directă între simț și obiect. De-a lungul timpului a avut loc o evoluție a conceptului, mutând accentul de pe actul percepției — așa cum îl înțelegea Nyaya-Vaisheshika clasică — pe ceea ce este perceput, schimbare care a atras criticile budiștilor, forțând o revenire târzie (în secolul al VI-lea î.e.n.) a accentului asupra actului însuși și nu asupra obiectului său. Eroarea și iluzia sunt explicate ca având trei surse. Una este credința că un lucru inexistent există. A doua este credința că ceva ce există numai în conștiință există în afara ei. A treia este cazul în care ceea ce este perceput nu poate fi considerat ireal, fiindcă este perceput; și cu toate acestea, ceea ce se consideră ca fiind perceput nu este real, ci este altceva, ca într-o iluzie sau o percepție greșită — de exemplu, să vezi un tufiș în întuneric și să crezi că e un câine.

Aria preponderentă de interes a Nyaya este, după cum am menționat, logica. Schema sa clasică de deducție are următoarea formă: mai întâi există enunțul unei poziții, urmat de dovezile în favoarea sa, apoi un enunț al principiului general implicat, apoi o demonstrație a faptului că respectivul caz intră sub incidența acestui principiu și, în final, concluzia că enunțul de poziție este corect. Un exemplu Nyaya clasic este următorul. Propoziția: este un foc pe deal. Dovada: fumul se ridică deasupra dealului. Principiu: nu iese fum fără foc. Premisa minoră: acest caz particular de fum care se ridică deasupra dealului este în concordanță cu principiul care conectează fumul și focul. Concluzie: aceasta dovedește propoziția că există foc pe deal. Metateoria unor asemenea inferențe utilizează o anticipare interesantă a unor tehnici de incluziune și excluziune din clase și genuri, similară tehnicilor Venn sau celor folosite în teoria mulțimilor: astfel, ceea ce este propus trebuie să facă referință la ceva care intră în clasa lucrurilor acoperite de acest principiu — iar dacă este citată o instanță negativă, lucrul respectiv trebuie să se afle în afară acesteia (de exemplu, „nu e niciun foc pe deal“ este dedus din absența fumului) —, iar conceptul lucrului la care se referă subiectul propoziției care trebuie demonstrate trebuie în mod asemănător să fie acoperit de conceptul bazei pe care această dovadă o oferă. Și așa mai departe.

Nyaya-Vaisheshika este o tradiție filosofică vie. Navya-Nyaya este o formă tehnică foarte dezvoltată a acesteia, care, de la sfârșitul secolului al XIII-lea până în prezent, a avut cu antecedentele sale clasice o relație asemănătoare cu aceea pe care filosofia occidentală modernă o are cu filosofia antică. Teoriile sale despre universale, adevăr și cunoaștere, așa cum schița rudimentară de mai sus doar o sugerează, sunt de un mare interes și rafinament și pot fi comparate în mod revelator și fertil cu temele similare din filosofia occidentală.

Școlile de filosofie astika au un punct de pornire comun, atât în formele dualiste, cât și în cele moniste, în concepția upanișadică a relației dintre Atman (sine, suflet) și Brahman (Absolutul, realitatea ca întreg, sinele universal). În perspectiva upanișadică clasică, Atman și Brahman sunt două părți, una subiectivă și alta obiectivă ale aceleiași realități; ele sunt — așa cum propovăduiește Advaita, forma de Vedanta „non-dualistă“ — unul și același. Acesta este înțelesul *mahavakya*, „marii zicale“ a Upanișadelor: *tat tvam asi*, „acesta ești tu“, interpretat în sensul de „eu sunt acesta“, și astfel „Atman este Brahman“. Articularea acestei concepții a naturii supreme a realității, împreună cu vederea în detaliu a aspectelor metafizice și epistemologice ale unei perspective care ar putea identifica drumul corect către rezultatul soteriologic — și anume, cum să obținem eliberarea din suferință prin depășirea ignoranței care este cauza sa fundamentală — reprezintă scopul pe care încearcă să-l atingă școlile astika.

Conform budismului, aceasta este o greșală. În contrast puternic cu programele astika, budismul afirmă că Atman, Brahman și realitatea absolută nu există; nu numai că nu există un sine, dar nu există niciun fel de permanență. Postularea existenței unui sine permanent, ca și încercarea de a explica natura lui, nu numai că este ținta greșită, e chiar sursa suferinței

însăși. Argumentarea critică riguroasă a gânditorilor budiști are ca scop o reducere a gândirii fenomenale și a obiectelor sale la o înțelegere eliberatoare a *dharma-dhatu*, „cum sunt lucrurile de fapt“.

Școlile budiste au dus argumentarea la un grad înalt de sofisticare. Un mod de a ilustra acest fapt este prin referire la o distincție făcută în textele *Abhidharma*, ce datează din secolul al III-lea î.e.n. și care constau în comentarii și dezvoltări ale sutrelor sau învățăturilor lui Buddha. Distincția se face între existența primară sau substanțială și cea secundară, conceptuală sau derivată. Școala Madhyamaka a afirmat că totul este un existent secundar; atunci când se caută existenți primari, nu se găsește nimic. Dacă se încearcă reducerea existențelor secundare la existenții primare ce stau la baza lor, reducăția duce la vid: nimic nu are o existență inerentă. Transpus în idiomul adevărului, acest lucru este echivalent cu a spune că „adevărul absolut este că nu există adevăruri absolute“. Însă vidul, *sunyata*, este în sine rezultatul cauzelor și condițiilor, nu în sensul că ele au fost, cândva, existenți primari care au încetat să mai fie, lăsând în urma lor numai existenții secundare, ci în sensul că lucrurile pe care le considerăm reale în experiența noastră nu sunt decât convenții lipsite de substanță. A înțelege că ele sunt goale, fără înțeles, nesubstanțiale, o simplă înșiruire de nimicuri înseamnă a le vedea ca nefiind demne de dorința sau pofta pe care o avem față de ele. Atâta vreme cât le considerăm substanțiale, suntem ignoranți în ceea ce privește adevărata lor natură, iar suferința apare din această cauză.

Școala Yogacara a considerat doctrina Madhyamaka drept nesustenabilă, pe temeiul că nimic nu poate fi un existent secundar fără un existent primar față de care să fie subordonat. Prin urmare, a trebuit să postuleze un existent primar și a nominalizat în acest rol fluxul non-dual de conștiință: „numai mintea“ sau *cittamatra*. Așa cum o sugerează numele, aderenții Yogacara erau interesați în mod deosebit de meditație, ceea ce explică motivația de a identifica existentul primar care stă la baza celui mai profund nivel fenomenologic de conștiință nerestricționată în timpul meditației. Cu toate acestea, doctrina Yogacara a celor Trei Aspecte care specifică natura cittamatrei arată că punctul final al argumentului — vidul, deși descris în mod diferit — este același ca în doctrina Madhyamaka. Primul aspect este domeniul dualității subiect-obiect (așa cum concep lumea cei care nu sunt iluminați, lucru demonstrat de limbajul pe care îl folosesc). Al doilea aspect este cel „dependent“, fluxul experienței pe care cei neiluminați îl polarizează în mod incorect în subiect și obiect, deși acest flux este tot ceea ce există. Al treilea aspect „perfecționat“ este adevărul despre lucruri, care e înțeles prin intermediul meditației: vidul, dar redefinit ca „non-dualitate“.

În școala Dinnaga-Dharmakirti sunt recunoscute numai două moduri de cunoaștere: percepția și deducția. Ele constituie „cogniția corectă“, definită drept „cunoaștere necontrazisă de experiență“. Argumentul școlii Dinnaga pentru a susține existența a doar două moduri de cunoaștere este că experiența obișnuită ne oferă numai două aspecte: particularul, care este ceea ce percepem, și universalul, care este ceea ce deducem. Universalele nu sunt reale, iar percepția unui particular are loc doar pentru un moment, acel moment constând în percepție „neconstruită“, pe când ceea ce urmează imediat este „construit“ prin atribuirea interpretativă a calităților și proprietăților — și anume, universalele. Însă percepția construită poate conduce la acțiune corectă și, astfel, în virtutea faptului că nu este contrazisă de experiență, poate fi considerată drept cunoaștere. Având în vedere că această perspectivă ar putea fi descrisă ca bazându-se pe o distincție între „cunoaștere nemijlocită“ și „cunoaștere prin descriere“, este cât se poate de evidentă similaritatea cu anumite perspective aparținând epistemologiei occidentale de mai târziu, precum cele ale lui Russell (vezi pagina 403).

Dinnaga afirma că există patru feluri de percepție: percepția senzorială, percepția mentală, percepția yoginică (extrasenzorială) și percepția reflexivă sau conștiința de sine. Alți cărturari budiști au criticat includerea acestei ultime forme de percepție, considerând că ar implica o formă a „conștiinței de a fi conștient“, indicând în mod implicit existența unui sine — un sine mai înalt? —, lucru care, într-o doctrină ce susține irealitatea sinelui, stârnește complicații.

Școala Dinnaga Dharmakirti a dezvoltat idei influente atât în domeniul logicii, cât și în cel al epistemologiei, *hetucakra*, „roata rațiunilor” școlii Dinnaga înfățișând toate posibilele combinații ale unui raționament cu toate situațiile sale pozitive și negative, specificând care dintre ele constituie o deducție validă. Dintre cele nouă astfel de combinații, numai două sunt valide: în ambele cazuri, atunci când rațiunea, *hetu*, este prezentă în subiect și în exemplul pozitiv și este absentă din exemplul negativ. De pildă: atunci când face raționamentul că există un foc pe deal pentru că vede ridicându-se fum, observatorul are un exemplu pozitiv al legăturii dintre foc și fum (de exemplu, focul din bucătăria sa) și un exemplu negativ, în care nu există niciodată o legătură între foc și fum (de exemplu, în apele unui lac).

Pentru jainiști numele lor derivă din *jina*, „victorie”, sugerând înfrângerea suferinței prin depășirea ciclului de renașteri către eliberarea non existenței, calea spre eliberare constă în nonviolență (*ahimsa*), detașare (*aparigraha*), ascetism și acceptarea faptului că realitatea este infinit de complexă și multifacetată (*anekantavada*), fiind astfel imposibil să oferi o descriere definitivă, unică a unui lucru. Aceasta înseamnă că orice gândim sau spunem poate fi, în cel mai bun caz, doar parțial adevărat și întotdeauna doar „dintr-un anumit punct de vedere” (*syadvada*). Fiecare punct de vedere conține un grăunte de adevăr; așadar, „dintr-un anumit punct de vedere X este” și „dintr-un anumit punct de vedere X nu este” sunt posibile simultan. Doctrina jainistă a substanței permite, prin urmare, ca ea să fie deopotrivă stabilă și supusă descompunerii. A afirma că ea trebuie să fie ori una, ori alta este un punct de vedere „unidimensional”, *ekanta*, sau chiar „extremist”. Paralela cu scepticismul este șocantă. S-a sugerat (vezi pagina 153) că Pyrrhon din Elis a vizitat India și a intrat în contact cu perspectivele „filosofilor goi” ai acesteia, gymnosofistii; se prea poate ca aceștia să fi fost jainiști, cei mai devotați dintre adepții școlii umblând, într-adevăr, fără haine.

Singurele surse de cunoaștere despre școala Carvaka-Lokayata sunt comentariile ostile și criticile adversarilor ei. Aceștia susțin că școala avea o orientare empiristă, materialistă și hedonistă. Epistemologia ei era una radical empiristă, considerând că percepția senzorială este singura formă validă de cunoaștere; în metafizică a fost radical materialistă, negând existența sufletelor, zeilor sau a vieții de după moarte; și s-a spus că a fost hedonistă în etică, susținând virtuțile plăcerii. „Lokayata” înseamnă „a poporului” și, probabil, inițial se referea la presuposițiile materialiste și stilul de viață al oamenilor obișnuiți, needucați. Însă a ajuns să însemne „sceptic”, fiindcă limitarea la experiența senzorială ca singurul mijloc valid de cunoaștere sugerează că deducția este în mod inerent nesigură și condițională, o implicație acceptată de către școală.

„Carvaka” este numele presupusului fondator al școlii, deși un fondator anterior și considerat autor al unei sutre pierdute (cunoscută numai în fragmente) este un anume Barhaspatya. *Barhaspatya-sutra* este citată ca afirmând că percepția nu ne spune nimic despre reîncarnare, nici dacă ritualurile și sacrificiile aduc vreun beneficiu sau dacă există alte lumi, precum iadul ori raiul, sau dacă acțiunile produc consecințe pozitive ori negative în această viață ori în altele. Prin urmare, nu există niciun motiv să credem nimic din toate acestea. În schimb, percepția ne spune că lucrurile naturale își sunt propriile cauze, proprietățile lor aflându-se în și apărând din constituția lor fizică. Conștiința este un produs al proceselor fizice din corp. Întrucât existența fizică este realitate, plăcerea și evitarea durerii sunt bune. Se spune (prin critica adusă în *Sarvasiddhanta Samgraha*) că „mâncarea delicioasă, femeile tinere, stofele fine, parfumurile și ghirlandele” reprezintă ideea de rai a școlii Carvaka, în timp ce *moksa*, eliberarea adusă de extincție, apare în mod natural și inevitabil odată cu moartea.

Perspectiva pe care cei mai mulți oameni din societățile dezvoltate de astăzi o au asupra vieții este exact cea a școlii Carvaka.

Aceste rezumate ale ideilor câtorva dintre școlile filosofice indiene au scopul de a arăta că un studiu detaliat, realizat de cineva care are competențe lingvistice, ar putea aduce contribuții semnificative la înțelegerea unor probleme fundamentale pe care le împărtășesc cu filosofia occidentală. S-a presupus că a existat comunicare între gânditorii indieni și cei greci marele imperiu persan s-a întins până la granițele ambelor lumi, la est și, respectiv, la

vest, timp de multe secole, și este imposibil să crezi că nu a existat niciun contact sau schimb de idei între cele două culturi. Greaca și sanscrita sunt descendente ale aceleiași limbi, indo-europeana sau ariana simplă, iar limbile, în vocabularele și structurile lor, dau indicii cu privire la concepțiile despre lume ale utilizatorilor lor; ideile despre substanță și proprietate, cauzalitate, cunoaștere, minte și conștiință, întrebarea dacă experiența cotidiană revelează sau înșală în privința adevăratei naturi a realității — acestea se află în centrul filosofiei și atât tradițiile de gândire indiene, cât și cele occidentale le abordează în moduri remarcabil de asemănătoare.

⁵⁶⁷ *Cele mai vechi upanișade, 1, Brhadaranyaka-Upanișad, Chândoogya-Upanișad*, traducere din limba sanscrită, studiu introductiv, note și comentarii de Radu Bercea, Editura Științifică, București: 1993, „Brhadaranyaka Upanișad”, Cartea I, 1, p. 31 (N.t.)

⁵⁶⁸ Printre cei mai inteligenți și mai interesați participanți în *Brhadaranyaka* sunt femeile filosof Gargi Vachaknavi și Maitreyi, soția lui Yajnavalkya. Există însă și aspecte respingătoare ale acestor Upanișade; în Cartea a VI a, capitolul 4, bărbaților li se spune să lovească femeile „cu bățul sau cu mâna” dacă refuză să întrețină relații sexuale cu ei (N.a.). (Vezi *Brahmana IV*, 7, p. 107 — N.t.)

⁵⁶⁹ Citat în *Cultură și filosofie indiană în texte și studii*, vol. 1, traduceri din limba sanscrită de Theofil S. menschy, ediție îngrijită, cuvânt înainte și note de Cicerone Poghiru, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1978, „Upanișadele. Notă introductivă”, p. 120. (N.t.)

⁵⁷⁰ Shiva „distrugătorul și transformatorul” este unul dintre „Trimurti”, trinitatea hindusă, alături de Brahma și Vishnu. El are multe înfățișări și joacă multe roluri, după cum o arată imaginile sale (cu un șarpe în jurul gâtului, al treilea ochi în frunte, Gangele ce izvorăște din părul său, tridentul din mână și alte elemente). (N.a.)

FILOSOFIA CHINEZĂ

Confucianismul, mohismul, daoismul și legalismul sunt principalele școli de gândire filosofică din China. Începând din secolul I î.e.n., budismul a devenit și el influent, fiind dominant în timpul dinastiilor Sui (581-618) și Tang (618-960). Însă cu excepția acestei perioade și a altor câtorva, mai scurte, confucianismul a fost perspectiva dominantă. În timpul dinastiei Han (206 î.e.n.-220 e.n.) examenele pentru intrarea în aparatul administrativ imperial se bazau pe textele confucianiste; după ce dinastia Tang a fost înlocuită de dinastia Song (960-1279), examenele bazate pe aceste texte au fost reintroduse, iar practica a durat aproape un mileniu, până în 1905 (cu o scurtă pauză în timpul dinastiei invadatoare mongole Yuan, 1279-1368).

Clasificarea școlilor filosofice din perioada pre-Han i se datorează lui Sima Qian (145-86 î.e.n.), care a scris despre ele în lucrarea *Memorii istorice* (în limba chineză *Shiji*).⁵²¹ Acest om remarcabil moștenise funcția de istoric al curții de la tatăl său, dar, căzând victimă unei intrigi politice, a fost castrat și înmormântat, complotiștii așteptându-se ca el să se sinucidă atunci când va fi eliberat, așa cum era de așteptat de la toți cărturarii-nobili care suferiseră astfel de tratamente umilitoare. Însă el a refuzat să facă asta, pentru a putea continua să lucreze la marea sa operă istorică. Cartea lui este prima lucrare majoră de istoriografie chineză și — lăsând la o parte înclinația ei morală de sorginte confucianistă — o resursă valoroasă. Cercetările ulterioare, bazate îndeosebi pe textele produse chiar de aceste școli, au adus multe corecții tabloului lui Sima Qian, însă acest cadru a contribuit masiv la stabilirea clasificării tradiționale a gândirii chineze și, în particular, a statutului lui Confucius, pentru tot restul istoriei Chinei.

Despre Confucius însuși, *Kong Fuzi* (Maestrul Kong), tradiția spune că s-a născut în statul Lu, în anul 551 î.e.n. și că a murit în 479 î.e.n., plasând moartea sa cu doar nouă ani înainte de nașterea lui Socrate și la doar un an sau doi distanță de nașterea sau moartea (în funcție de versiunea acceptată a datelor biografice) lui Siddharta Gautama, cel cunoscut sub numele de Buddha. Lu a fost un stat vasal regatului Zhou (circa 1046-256 î.e.n.), situat cu aproximație în provincia Shandong, din estul Chinei de astăzi. Lu ocupă o poziție semnificativă în istoria Chinei, acesta fiind nu doar locul de naștere al lui Confucius, ci și al lui Mozi (470-391 î.e.n.), fondatorul mohismului, precum și subiectul *Analelor de primăvară și de toamnă*, o cronică a istoriei statului, ce acoperă perioada dintre 722 și 481 î.e.n. Conform lui Mencius (Mengzi, 371-289 î.e.n.), al doilea cel mai important filosof al școlii confucianiste, *Analele* au fost scrise de Confucius însuși, numărându-se astfel printre cele *Cinci Clasice* atribuite lui, celelalte patru fiind *Clasica Stihurilor* (*Shi jing*, uneori cunoscută și sub numele de *Cartea Cântecelor* sau *Cartea Odelor*), *Clasica Istoriei* (*Cartea Documentelor* — *Shu jing*), *Însemnări despre rituri* (*Li ji*) și *Clasica Mutațiilor* (*Cartea Schimbărilor* — *Yi jing*).

La momentul nașterii lui Confucius, regatul Zhou era în declin de peste un secol. Numeroasele state tributare mici pe care le controlase cândva începuseră să se transforme în state mai mari, care se luptau între ele pentru hegemonie. Starea continuă de război întreținută de această situație a făcut ca perioada cuprinsă între secolul al V-lea și al III-lea î.e.n. să fie cunoscută sub numele de „epoca statelor combatante”. În *Analecte* (*Lun yu*), textul învățăturilor confucianiste compilate de către discipolii și adepții săi (însă aproape sigur editate împreună mult mai târziu, în secolul I sau al II-lea î.e.n.), Confucius este descris privind cu regret la istoria timpurie a regatului Zhou, considerată drept o epocă de aur.

În tinerețe, Confucius a deținut probabil un post de funcționar public, dar ardea de nerăbdare să și facă cunoscute ideile oricărui conducător care l-ar fi ascultat și, ca urmare, a călătorit prin fragmentata lume Zhou, căutând un astfel de auditoriu. Erau mulți ca el, cunoscuți sub numele de *Ru* sau „literați”, cu toții încercând același lucru. Nu a avut succes; dar, cu timpul, el a adunat un grup de discipoli. Vreme de câteva secole, *Analectele* au fost considerate simple comentarii asupra celor Cinci Clasice, iar statutul relativ minor pe care le-au avut ca urmare a acestui fapt ar putea explica de ce aproximativ trei sferturi dintre zicalele confucianiste citate de Mencius nu apar în *Analecte*, sursa lor în alte variante sau compilații

fiind de mult pierdută. Mult mai târziu, în perioada dinastiei Song, atunci când reputația lui Confucius a fost restabilită la nivelul înalt de care se bucurase în timpul dinastiei Han, *Analectele* au primit statutul de text cu autoritate supremă, fiind incluse printre cele *Patru Cărți*, celelalte trei fiind *Marea Învățătură* (*Da xue*), *Mijlocul invariabil* (*Zhong yong*) și *Meng Zi* (*Cartea lui Meng Zi*). *Da xue* este un capitol din *Însemnări despre rituri*, cu un comentariu al unui cărturar confucianist pe nume Zengzi. *Zhong yong* este de asemenea un capitol din *Rituri*, la care se spune că ar fi contribuit nepotul lui Confucius, Zisi. *Meng Zi* este cartea scrisă de Mencius, stabilind doctrinele confucianiste și propriile sale dezvoltări ale acestor idei sub forma unor lungi conversații cu diverși regi și conducători. Cele Patru Cărți și cele Cinci Clasice reprezintă corpusul pe care se bazează tradiția confucianistă și, prin urmare, o mare parte a culturii Chinei, aferentă istoriei ultimelor două milenii.

Argumentul lui Confucius a fost următorul: dacă cei care guvernează se comportă etic respectiv, cu decență și bunăvoință —, ei vor crea o societate bună. O viață disciplinată de respectarea exactă a ritualurilor și a formalităților poate asigura acest rezultat. Cheia atingerii armoniei sociale și a ordinii corecte o reprezintă felul în care relațiile de genul celor dintre conducător și condus, tată și fiu, sunt respectate. Un pasaj din *Analecte* relatează o anecdotă în care Confucius află că într-un sat există un locuitor considerat „un om drept” fiindcă și-a pârât tatăl autorităților după ce acesta a furat o oaie. Confucius a răspuns: „La noi cei drepti sunt astfel: tatăl își apără fiul și fiul își apără tatăl. În asta constă corectitudinea”.⁵⁷² Aceasta ar putea frapa sensibilitatea occidentală modernă — loialitatea primând în fața onestității —, dar, într-o interpretare generoasă (și, așa cum se întâmplă, una care este conformă cu orice altceva a spus Confucius), ideea pe care el o susține este că dacă toate relațiile ar fi corect conduse, nu ar mai exista nicio infracțiune în privința căreia să fii nevoit să minți.

Teoria este concepută de la vârf în jos: în cazul în care conducătorii conduc cum trebuie, rații vor fi părinți buni, fiii vor fi bine-crescuți și responsabili — și în felul acesta societatea va fi una armonioasă și înfloritoare. Direcția fluxului etic este *de la* cei aflați în poziții de autoritate, care stabilesc standardele și exemplele de comportament adecvat, *către* cei care depind de ele. În consecință, oamenii desemnați să stabilească standardele trebuie să respecte ei înșiși cele mai înalte standarde posibile.

Cele două concepte fundamentale din etica confucianistă sunt *ren*, binefacere sau umanitate, și *li*, care, literal, înseamnă „rituri”, însă denotă comportamentul decent în general. La origine, *ren* înseamnă „bărbătesc”, asemănător cu înțelesul de bază al cuvântului sanscrit *vir*, „erou”, și al latinescului *vir*, care înseamnă „bărbat” în sens de masculin, „bărbătesc” — din cel din urmă provine termenul *virtute*, cândva rezervat, în consecință, numai pentru masculii speciei.

Ren are o varietate de sensuri. Sensul principal este de omenie sau binefacere, incluzând astfel bunătatea, considerația, compasiunea și o preocupare pentru omenire în general. Însă aplicarea sa corespunzătoare necesită o cunoaștere a caracterului uman, o abilitate de a distinge oamenii buni de cei răi (*zhi ren* înseamnă „cunoașterea oamenilor”). Astfel, *Analectele* relatează răspunsul dat de Confucius unui discipol care a întrebat: „Ce credeți, se cuvine să răsplătești răul cu bine?”, replica acestuia constând într-o altă întrebare: „Și binelui atunci ce-i dai răsplată? Mai bine-i dacă răul cu dreptate-l vei plăti, iar binele cu bine îl vei răsplăti”.⁵⁷³

Ideea de reciprocitate, *shu*, vizibilă aici, stă la baza Regulii de Aur a confucianismului: „Nu face altora ce nu ți-ai dori ca ei să-ți facă”. Este un fapt cunoscut că aceasta este ideea negativă a regulii care spune: „Fă altora ceea ce ți-ai dori ca ei să-ți facă ție”. Comentariul lui George Bernard Shaw referitor la această ultimă idee — „Nu le face altora ceea ce ți-ar plăcea ca ei să ți facă ție, fiindcă s-ar putea să nu le placă” — arată de ce formularea negativă este mai bună. Ea necesită folosirea imaginației morale, a te pune în locul altcuiva și a vedea lucrurile din perspectiva lor. „Shen⁵⁷⁴ răspunde: «Calea sa [a Maestrului] înseamnă atât. Fii credincios ție însuși pe celalalt respectând»”.⁵⁷⁵ Și alți termeni se aplică celor care sunt *ren*. Există *sheng* sau *sheng-ren*, „învățatul” sau „omul înțelept” — acest termen apare și mai frecvent în Mencius. Există *junzi* sau „omul superior”, „omul ales”, există *xian*, „omul exemplar”, „omul nobil”, iar acestea sunt în contrast cu *xiao ren*, care înseamnă chiar „om inferior”, opusul lui *junzi*.

Un termen generic, *de*, denotă „virtute“, dar nu în sensul „virtuților“, așa cum sunt ele înțelese în mod obișnuit; sensul este mai degrabă apropiat de acela al *virtù* din gândirea lui Macchiavelli (vezi p. 224). „Virtuțile“ își au propriile nume. Loialitatea este *zhong*; pietatea filială – respectul și considerația față de strămoși și părinți, o virtute foarte importantă pentru confucianiști – este *xiao*; buna-credință este *xin*; curajul este *yong*; politețea, curtoazia sau respectabilitatea se cheamă *rang*.

Un termen care apare frecvent în filosofia chineză, ca și în *Analecte*, este *Tian*, „rai“ (literal, „cerul“). A interpreta acest cuvânt într-un sens religios este o greșală. Similar cu *logos* din filosofia stoicilor, el capturează un concept foarte complex care combină toate, multe sau unele dintre următoarele idei: o ordine independentă comprehensivă a felului în care lucrurile sunt în mod ideal; ceea ce trebuie urmat pentru a face lucrurile corect sau drept; legea naturală; soarta, destinul; ceea ce nu se află sub controlul personal; necesitatea. Poate cel mai direct mod de a înțelege *Tian* dintr-o perspectivă occidentală ar fi descrierea sa ca „universul“ *ce se comportă ca și cum* ar fi o entitate cu un scop. Însă *Tian* nu este o zeitate și nici vreun fel de agenție conștientă. Sub forma cerului, el figurează ca un loc; la începutul romanului clasic al lui Cao Xueqin, *Visul Palatelor Roșii* (sau *Visul Camerei Roșii*; în traducerea standard în limba engleză a lui David Hawkes el se intitulează *Povestea Pietrei*),⁵²⁶ o zeiță pe nume Nu-wa astupă spărtura ivită în bolta cerului cu pietre pisate, una dintre ele fiind lăsată la baza Munților Marii Fabule. Doi călugări o găsesc și îi roagă s-o ia cu ei pentru a vedea lumea. Piatra se transformă într-un băiat (acesta fiind Jia Baoyu, personajul principal al poveștii), iar romanul spune povestea familiei, prietenilor și iubirilor sale. În această lucrare din secolul al XVIII-lea, din timpul dinastiei Qing, cerul și nemuritorii se aseamănă cu târâmurile fermecate și vrăjitorii din poveștile occidentale sau cu Tărâmul de Mijloc și hobbiții. Ei nu fac parte din ontologia *Analectelor* sau a altor școli de filosofie chineză.

În *Analecte* se spun multe despre studiu sau învățare, *xue*, pentru a atinge statutul de *ren* și pentru a obține înțelegerea oamenilor și a societății, *zhi*. Un om înțelept, educat va ști cum să urmeze Calea, *dao*.

Dao (adeseori transliterată *Tao*) este un termen-cheie în gândirea chineză în general, avându-și propriile nuanțe și seturi bogate de asocieri în funcție de diferitele școli de gândire. În filosofia confucianistă, el este adeseori exprimat în termeni precum „Calea unui domn“, „Calea tatălui“, „Calea lui Wen și Wu“ (aceștia fiind doi regi fondatori legendari ai perioadei Zhou, tată și fiu, care au ales să conducă prin mijloace civile și, respectiv, militare). Dar ideea generală a Căii confucianiste este aceea de conduită corectă, adecvată, omenosă, binevoitoare, bazată pe respect reciproc, loialitate în privința guvernării în general și a relațiilor, în particular.

Pentru a deveni o persoană superioară, care urmează Calea lui *ren*, un individ trebuie să învețe cele patru discipline predate de Confucius: cultura, buna conduită, loialitatea și onestitatea. Cuvântul pentru cultură, *wen*, înseamnă literalmente „ornament“ sau „decorație“, însă, aplicat oamenilor, el denotă calitățile intelectuale și personale care fac posibil un *junzi*, un „om ales“. Regele Wen din „Wen și Wu“ era cunoscut drept Regele Cultivat. O persoană cultivată respectă și urmează riturile, *li*, a căror practică asigură că totul se face cu respect, curtoazie, reverență și disciplină. Importanța lui *li* pentru Confucius rezidă în faptul că, dacă se urmează procedura corespunzătoare atât în chestiuni de guvernământ, cât și în viața de zi cu zi, totul va fi ordonat și clar, fiindcă relațiile vor fi menținute așa cum se cuvine. O întreagă carte din *Analecte* este dedicată discuției despre rituri, a căror cunoaștere desăvârșită (alături de cea a muzicii, a scrisului, a matematicii, a tragerii cu arcul și a conducerii trăsurii) era considerată necesară educației unui domn.

Pentru Confucius, familia este fundamentul societății; în cadrul ei se învață pietatea filială și respectul frătesc, iar odată cu ele, o atitudine grijulie și atentă față de umanitate în general – însăși *ren*. Exercițiul lui *ren* este o chestiune practică, pragmatică, pornindu-se de la presupuziția că acesta se poate învăța, în mod asemănător cu gândirea aristotelică, în care virtuțile pot fi practicate pentru a deveni obiceiuri.

În tradiția confucianistă, a apărut întrebarea importanței relative a celor două concepte fundamentale, *ren* și *li*. Care dintre ele este mai importantă? Aceasta a devenit cunoscută

drept dezbaterii *nei-wai*, *nei* înseamnă „interior” și *wai* înseamnă „exterior”. Confucius însuși, în mod corespunzător, a argumentat în favoarea echilibrului: „Cel ale cărui porniri întrec învățătura este un om necizelat ce nu cunoaște măsura. Cel ce prin învățătură pornirile și a stăpânit nu-i decât un cărturar instruit. Cel la care firea cu învățătura știu să se îmbine, acela 1 ce se cheamă Omul ales sau Omul de bine”.⁵⁷⁷ În același timp, alte texte din *Analecte* pot fi interpretate ca privilegiind *ren* față de *li* sau invers, ceea ce permite spectrul posibilităților de dezbateri din tradiția confucianistă.

Concepția confucianistă, așa cum este ea exprimată în *Analecte*, e una idealistă și optimistă, în special prin viziunea sa cu privire la natura umană sau, cel puțin, la posibilitatea cultivării corespunzătoare a naturii umane. Mencius, cel de-al doilea maestru al tradiției confucianiste, despre care legenda spune că ar fi fost educat de către nepotul lui Confucius, Zisi (483-402 î.e.n. — datele însele nu permit acest fapt; Mencius s-a născut în 372 î.e.n.) a adoptat ideea că natura umană este fundamental bună. Prin urmare, perspectiva unui stat și a unei societăți confucianiste ideale sunt de asemenea bune. Cel de-al treilea maestru al tradiției, Xun Zi — numele său a fost Xun Kuang (c. 310 – c. 235 î.e.n.; el este cunoscut după numele cărții sale *Xunzi*) — nu a fost de acord; atitudinea sa mai realistă a avut ca rezultat poziția cel mai atent elaborată pentru o abordare confucianistă a chestiunilor de etică socială.

În cadrul dezbaterii *nei-wai*, viziunea lui Mencius asupra naturii umane îl plasează de partea *nei*, a interiorului. Ceea ce contează cel mai mult, spune el, este *xin* — inima și mintea sau „inima-minte” —, din care provine tot ceea ce îi poate face pe oameni să fie *ren*. Mencius a explicat fărâdelegile ca fiind rezultatul unor forțe externe; în vremuri dificile, oamenii comit crime sau devin violenți fiindcă se luptă pentru supraviețuire. Aceasta nu este o înclinație naturală a oamenilor, dar suferința este „ceea ce le scufundă și îneacă inimile”. Drept dovadă a bunătății înnăscute a oamenilor, Mencius dă exemple precum durerea pe care toți o resimt atunci când văd că un copil este în pericol să cadă într-o fântână; ei nu resimt această durere fiindcă doresc să le facă pe plac părinților copilului sau pentru a obține aprobare socială; sentimentul apare în propria lor *xin*.

În buna manieră confucianistă, Mencius a identificat virtuțile cardinale ca fiind binefacerea, *ren*; dreptatea, *yi*; înțelepciunea, *zhi*; și proprietatea, *li*. Fiecare este asociată cu o atitudine emoțională care o exprimă sau o înfăptuiește: binefacerea apare din compasiune, dreptatea, din desconsiderarea a ceea ce este rău sau greșit, înțelepciunea, din sentimentele de aprobare sau dezaprobare, iar bună-cuviința, din respectul sau stima pe care le simțim față de ceva sau cineva. Ideea că virtuțile sunt exprimate prin legătura lor cu emoțiile se corelează cu argumentul lui Hune și al altora, conform căruia emoțiile reprezintă sursa motivației; o presupunere prezentă în varianta lui Mencius este aceea că virtuțile își au atât originea în și sunt exercitate printr-o stare corelativă motivațională de simțire, iar aceste sentimente aparțin în mod natural psihologiei umane.

Mencius considera că două dintre cele patru virtuți, binefacerea și dreptatea, sunt primare. Un conducător care le posedă pe ambele va fi conștient de efectul pe care deciziile sale îl vor avea asupra oamenilor și va acționa întotdeauna în beneficiul lor. Simțul onoarei îl va face să disprețuiască faptele rele și îl va opri să fie corupt, atât în ceea ce privește lucrurile mărunte, cât și în privința celor importante. Cu un conducător mărinimos și drept, statul va fi înfloritor, iar oamenii vor fi fericiți. Motivul fericirii lor nu este doar cel evident, și anume că se vor bucura de pace și prosperitate, ci și că, în asemenea circumstanțe, bunătatea lor naturală se va putea exprima în întregime, încununând totul: într-o societate bună, oamenii ating potențialul lor maxim, făcând societatea și mai bună. Este o spirală virtuoasă ascendentă. Poate că ea spune mai multe despre înclinația *nei* a lui Mencius însuși, care, spre cinstea sa, credea că acest lucru este realizabil. Următorul maestru confucianist, Xun Zi, a gândit foarte diferit.

Xun Zi a trăit în ultima parte a epocii statelor combatante, perioadă în care confucianismul însuși, daoismul, legalismul și alte școli crescuseră atât din punctul de vedere al numărului de aderenți, cât și al intensității dezbaterilor, constituind ceea ce a devenit cunoscut sub numele de „Cele o Sută de Școli de Gândire”, epoca de aur a filosofiei chineze. Nu au existat chiar o sută de școli — idiomul chinez folosește numere întregi mari (o sută, o

mie, zece mii) pentru a desemna pluralități semnificative. Asta însemna că Xun Zi cunoștea argumentele altor filosofi și școli, abordându-le în cartea care îi poartă numele, *Xunzi*.

Xun Zi a considerat că ființele umane sunt înclinate de la natură să fie rele și că a fi bun presupune un efort conștient. Oamenii sunt, spune el, fundamental lacomi; caută profitul personal; îi văd pe ceilalți ca rivali și, în consecință, apar invidia și ostilitatea, iar asta conduce la crime, violența și trădare. Oamenii sunt născuți cu organe de simț, lucru care îi face să caute plăceri excesive. În consecință, este nevoie de educație și de modele de comportament demn. Numai atunci se pot dezvolta curtoazia, rafinamentul și loialitatea. „O bucată strâmbă de lemn trebuie mai întâi să fie pusă la presă și să fie cufundată în abur pentru a fi îndreptată. O bucată tocită de fier trebuie mai întâi să fie frecată de piatră pentru a fi ascuțită”, scria el.⁵⁷⁸

O idee interesantă din confucianism, una asupra căreia Xun Zi a insistat, este „corectarea numelor” (*zheng ming*). Ideea este că, din cauză că numele lucrurilor sunt convenționale și utilitatea lor depinde de acordul asupra aplicării lor, atunci când acordul dispare, apar problemele. Prin urmare, spune Xun Zi, conducătorul ar trebui să stabilească semnificațiile numelor prin decret, astfel încât ele să fie standard pentru toată lumea, peste tot — iar ordinele vor fi urmate în mod corespunzător.⁵⁷⁹ „Numele nu denumește diversele realități în mod propriu”, scrie el. „Oamenii hotărăsc prin convenție ce realitate să desemneze fiecare lucru. După ce numele este ales, oamenii se obișnuiesc să-l rostească și atunci se spune că el denumește o anumită realitate.”⁵⁸⁰ Aceasta pare o idee simplistă, dar nu este. În condițiile unor distanțe mari și ale călătoriilor lente și, dat fiind faptul că pronunția și terminologia pot fi diferite de la o vale la alta, în orice parte a lumii care nu are acces la mijloace de transmitere în masă a informațiilor, dificultățile de comunicare ridică probleme pentru guvern. Ideea „rectificării numelor” este o pledoarie pentru existența unei limbi oficiale comune, pe care oricine o poate înțelege clar, servind nu doar pentru o administrație eficientă — deși în această privință valoarea ei este evidentă —, ci și pentru promovarea valorilor și standardelor comune, un mediu de transmitere a normelor culturale.

Un alt mod de a ajunge la coeziune socială este acela de a standardiza *li*, riturile, și de a promova folosirea lor. Și aici ideea are de-a face cu promovarea normelor și standardelor, fiindcă îndeplinirea *li* impune ordinea și relațiile din societate într-o manieră disciplinată și serioasă, care aduce societatea împreună, pentru a vedea ce se așteaptă din partea ei. Xun Zi vorbește despre *li* ca fiind comparabile cu aromele și condimentele din bucătărie și cu efectul hrănitor pe care îl au asupra corpului politic.⁵⁸¹ Toate societățile au datini, ceremonii și sărbători publice — 4 Iulie, parada de Ziua Reginei, Ziua Recunoștinței, Crăciunul, Eid, Diwali —, scopul lor fiind acela de a promova un sentiment de identitate, de loialitate față de un țel comun și de reînnoire a evenimentelor care stau la baza ambelor. În felul în care este organizată o paradă militară, cineva poate vedea, printre altele, rangurile și întâietatea; evenimentul însuși înfățișează ierarhia și ordinea de comandă — atunci când scrie despre *li*, Xun Zi spune că, printre alte lucruri, el demonstrează „distincțiile”, cu alte cuvinte, locul pe care diferitele grupuri îl ocupă în societate.⁵⁸² Una dintre marile virtuți pe care confucianismul le-a imprimat asupra sensibilității politice chineze este *ordinea*: în decursul istoriei, chinezii au căpatat o frică aproape superstițioasă de dezordine, pentru că fiecare schimbare de dinastie a rezultat din ea, iar multe dintre evenimentele pe care le-a traversat China recentă și contemporană pot fi explicate privindu-le prin această lentilă.⁵⁸³

Fondatorul mohismului este Mozi, un contemporan al lui Socrate. Mult mai târziu, în dinastiile Ming și Qing, Mozi a fost portretizat de unii cărturari chinezi ca un oponent al confucianismului, ba mai mult, unul nu foarte eficient. Alții, în special cei implicați în studiile mai recente asupra gândirii chineze, recunosc valoarea intrinsecă a filosofiei mohiste și contribuțiile școlii mohiste la matematică și logică.

Textul în care este definită filosofia lui Mozi, *Mozi*, expune doctrinele ei principale în trei versiuni, pe care unii cărturari le consideră abordările celor trei facțiuni diferite din cadrul școlii, în timp ce alții — mai plauzibil — consideră versiunile drept rezultatul editării textului în diferitele tradiții ce descind din gândirea lui Mozi și dezbaterile adeptilor sai. Felul în care sunt înțelese diversele variante, mai ales în privința ordinii lor temporale, influențează

înțelegerea detaliată a principiilor însele. Dar, aruncând o privire asupra principiilor, se remarcă două idei: prima, preocuparea față de ceilalți, dragostea frățească, *ai*; și a doua, o temă puternic utilitaristă, cântărirea avantajelor (*li*) și a dezavantajelor (*hai*)

Primul principiu este „ridică-l pe individul demn” și „urmează standardul [*yi*] pe care el îl stabilește”. O societate poate fi considerată înfloritoare atunci când este numeroasă, bogată și ordonată. Pentru a atinge acest statut, ea trebuie să fie guvernată de oameni dedicați lui *yi*. O structură clară de tipul „lanț de comandă” ajută la garantarea faptului că la guvernare se vor afla astfel de bărbați.⁵⁸⁴

„Preocuparea imparțială”, *jianai*, sau tratamentul egal și considerația guvernanților pentru toți supușii protejează siguranța și armonia socială. Termenul *jianai* înseamnă „să-ți prețuiești pe alții la fel cum te prețuiești pe tine”. (Este uneori tradus ca „dragoste universală” *ai* înseamnă „dragoste”, iar *jianai* ar putea fi mai bine tradus ca „dragoste egală” sau „dezinteresată”.) Mozi îi asociază acestuia un alt principiu, „caută pacea”, în sensul de a te opune militarismului și a nu recurge la agresiune militară; legătura este dată de faptul că, dacă tu însuși nu dorești să lupți într-un război, atunci nu-i trimite pe alții să sufere și să moară într-unul. Dezavantajele războiului cântăresc mult mai mult decât beneficiile aduse de acesta; iar agresiunea dintre state este motivată de lăcomia de avere sau putere, care este nedemnă — nu este *yi*. „Atunci când cercetăm cauzele daunelor, ce găsim? Vin ele oare din iubirea față de ceilalți și din încercarea de a le face bine? Cu siguranță, nu! Ele apar, în schimb, din ura față de ceilalți și din încercarea de a-i vătăma. Asemenea acțiuni sunt motivate de parțialitate, egoism, iar asta duce la toate relele din lume.”

„Cheltuiala cu moderație” (incluzând în mod specific „moderația la înmormântări” — legată nu doar de costul lor, ci și de perioada de trei ani de doliu pentru părinți, timp în care cel aflat în doliu nu lucra) este susținută de o cântărire lucidă a *li* și *hai*, a avantajelor și dezavantajelor. Deși lungimea perioadei de doliu este probabil corectă din punct de vedere psihologic — doi ani este durata minimă de care cineva are nevoie pentru a trece complet peste suferința provocată de pierderea unei persoane dragi, fie din cauza morții acesteia, fie din cauza încheierii unei relații importante —, Mozi a considerat că maniera convențională de a marca respectul și devotamentul filial printr-o respectare excesivă era rezultatul „confundării a ceea ce este uzual cu ceea ce cuvine și a ceea ce este obișnuit cu ceea ce este corect”. Aceasta nu e singura privință în care se poate recunoaște o congruență între gândirea mohistă și critica din Noul Testament la adresa „mormintelor văruite” ale fariseilor.⁵⁸⁵

A acorda atenție și a te conforma imparțialității lui *Tian* — care este același pentru toți și, ca urmare, „natura” sau ordinea naturală a lucrurilor, ce există în beneficiul tuturor — va asigura faptul că indivizii și societatea, deopotrivă, vor fi *yi*.

Preocuparea lui Mozi pentru binele tuturor — „să-i iubești pe ceilalți și să încerci să le faci bine” — este motivația principală a perspectivei sale. Deși cuvântul *ai* înseamnă „iubire”, o traducere mai potrivită în acest context ar fi aceea de „preocupare binevoitoare” (amintind etimologia cuvântului *benevolent* drept „cel care vrea binele”, „dorind binele altora”). Atunci când aceasta este reciprocă între indivizi și este principiul pe baza căruia guvernul conduce, rezultatul va fi o societate bună și înfloritoare. Când este absentă, reprezintă sursa suferinței. „Toată dezordinea din lume,” zice Mozi, „apare dintr-o lipsă de preocupare binevoitoare” între membrii unei familii, între conducători și cei care sunt conduși, între un stat și altul.

Există, totuși, o tensiune implicită în aceste gânduri, una familiară în întreaga reflecție etică: tendința oamenilor de a le păsa mai mult de cei apropiați lor decât de străini, care se întoarce împotriva ideii de universalitate a grijii. În teologia morală creștină, exact aceeași problemă apare cu privire la prietenie, având în vedere porunca pentru *agape*, iubirea imparțială față de omenire. Augustin, care iubise foarte mult un prieten din tinerețe, s-a luptat cu dilema produsă de nepotrivirea acestui fapt cu ideea de *agape*. Mozi abordează problema, punând următoarea întrebare: dacă ar trebui să-ți lași copiii în grija altcuiva, ai prefera o persoană imparțială sau una partinică? „La o întrebare ca asta”, spune el, „nu există proști pe lume; deși s-ar putea ca unii să nu fie ei înșiși imparțiali, cu siguranță își vor lăsa familia în grijă unui om imparțial.”

Senzația de familiaritate pe care o resimțim contemplând gândirea lui Mozi — ideea de dragoste sau grijă fraternă, jurământul de a promova binele colectiv — este sporită ulterior de descrierea pe care o face alternativei: o situație anarhică în care se aplică standarde diferite și în care oamenii caută să obțină doar binele propriu — ceva asemănător unei stări naturale hobbesiene. Valorile și standardele comune previn această situație, spune Mozi, astfel încât dacă cineva „ridică omul demn” și toată lumea adoptă standardul său (*fa*), buna ordine va triumfa. Dar asta înseamnă că cel care conduce trebuie să fie el însuși un model de dreptate și bunavoință, iar restul trebuie să se conformeze. În viziunea lui Hobbes, nu este necesar ca puterea suverană să fie un standard de virtute; în cea a lui Mozi, ea trebuie să fie.

Mai mult decât atât, Mozi specifică felul în care se determină natura standardului pe care conducătorul trebuie să-l stabilească. Există trei căi. O cale este de a te uita la trecut pentru a vedea exemple de conducători măreți care au fost virtuoși și binevoitori și ale căror state, ca urmare, au înflorit. A doua cale este de a utiliza teste empirice, deoarece comportamentul conducătorului va fi evident în efectele asupra societății, iar „ochii și urechile celor mulți” le vor înregistra. Cea de-a treia cale este aceea care poate aplica testul avantajelor și dezavantajelor — *li* și *hai* —, un principiu utilitarist de decizie, care poate fi aplicat oricărei acțiuni și situații.

Discipolii lui Mozi au dezvoltat o școală de logică și metafizică ce a devenit cunoscută drept „Școala Namelor”. Este cel mai bine cunoscută pentru o dezbatere asupra propoziției „Un cal alb nu este un cal”. Problema în acest caz se bazează pe subtilități ale limbii antice chineze și pe înțelegerea negativului *fei*, „nu” sau „nu este”, în formula *bai ma fei ma* (*bai* înseamnă „alb”, *ma* înseamnă „cal”; astfel, propoziția întreagă ar fi „cal alb nu cal”). Argumentul oferit în „Dialogul Calului Alb”, dintr-o carte scrisă de logicianul mohist Gongsun Long, este următorul: „cal” descrie o formă, „alb”, o culoare, iar un nume de culoare nu poate fi folosit pentru a descrie o formă, prin urmare (afirmă susținătorul argumentului) se poate spune *bai ma fei ma*. A.C. Graham, cercetător al filosofiei chineze, sugerează că aspectul paradoxal apare din imposibilitatea de a distinge între „este” din *fei*, „nu este” ca fiind „este” al incluziunii (*x* este parte din *y*) și „este” al identității (*x* este *y*, *x* este același lucru cu *y*). Aceasta sugerează o interpretare plauzibilă, care salvează afirmația că ar fi o simplă eroare, greșală categorială sau confuzie: asta înseamnă că a considera expresia ca o prescurtare pentru „conceptul *cal alb* nu epuizează conceptul *cal*”, altfel spus, nu toți caii sunt albi.

Etica mohistă oferă o perspectivă atractivă și înduioșătoare; la fel o face, deși într-un mod destul de diferit, și daoismul (sau taoismul, anglicizarea mai veche a termenului care a marcat inutil sunetul „d” printr-un „t”). Poate că mulți cititori vor recunoaște zicala: „Lumea este câștigată de cei care renunță la ea. Atunci când încerci și iar încerci, lumea este dincolo de câștig”. Budismul Zen (cunoscut în China drept budism Chan) are o atitudine similară față de practici — metoda Zen de a juca un joc nu este să te concentrezi pe ceea ce faci, fiindcă asta te va inhiba și te va întrerupe, ci (așa cum se spune) să te lași dus de val. Se prea poate ca această idee să fi fost derivată din daoism, filosofia Căii, *dao*. În realitate, există mai multe mișcări, grupuri și doctrine care pot fi adunate sub eticheta „daoism”, singurul lucru pe care îl au în comun fiind ideea că există o cale care va duce către o destinație dorită, fie că e vorba de a deveni *ren*, de a dobândi liniștea, de a scăpa de cerințele lipsite de sens ale societății sau oricare alt scop identificat drept cel corect. Însă există un text considerat semnificativ pentru această perspectivă, *Dao De Jing* (în versiunea anglicizată veche, *Tao Te Ching*), uneori numită și după presupusul ei autor, Lao Zi.

Lao Zi este fie o figură legendară, așa cum într-adevăr o sugerează numele său — care înseamnă pur și simplu „Bătrânul Maestru” —, fie un om care a trăit în secolul al VI-lea î.e.n., posibil numit Lao Dan, în unele tradiții fiindu-i atribuit rolul de învățător al lui Confucius. Promotorii daoismului considerau că doctrinele lor au fost transmise din Antichitatea cea mai îndepărtată, poate chiar de către fabulosul Împărat Galben, Huangdi, pe care legenda îl plasează în cel de-al treilea mileniu î.e.n. și care este considerat fondatorul civilizației chineze. În *Memoriile istorice*, Sima Qian spune despre Confucius că ar fi fost extrem de impresionat de Lao Zi și l-ar fi numit „dragon”, asemuindu-l astfel cu cea mai

importantă și mai lăudată dintre creaturile mitologice ale Chinei. Ideea, care datează chiar din perioada pre-Han, conform căreia confucianismul și daoismul erau perspective opuse este promovată de lucrarea clasică daoistă, *Zhuang Zi*. În ea se afirmă că înțelepciunea constă într-un tip de flexibilitate relaxată, abilă, sensibilă și că lui Confucius îi lipsea aceasta calitate.

Studiile arată că *Dao De Jing* nu a fost scrisă de o singură persoană. Lucrarea oferă bazele unui set de idei numite *dao de*, iar Sima Qian a conferit eticheta *Dao jia* celor care pun aceste idei în practică, *jia* însemnând „familie” sau (în sens figurat) „trib”. Au existat, de fapt, mai multe *Dao jia*, clasificate acum ca „Huang-Lao”, „daoism filosofic” și „daoism religios”. Însă toate acestea se bazează pe conceptele centrale ale daoismului, *dao*, care înseamnă „Cale”, *de*, putere, potență, virtute, *wuwei*, inacțiune, și altele. *Dao De Jing* însăși (*jing* înseamnă „clasic”) este împărțită în două: clasică lui *Dao* și clasică lui *De*.

Conceptul de *dao* este unul extrem de complex, bogat și multiplu. Prima propoziție din *Dao De Jing* spune: „*Dao* care poate fi rostit nu este eternul *dao*”. Aceasta pare o ușă ce închide drumul către înțelegere. Problemele sunt și mai grave: folosirea articolului hotărât înainte de ultimul „*dao*” sugerează că există un singur *Dao* etern. Unii interpretează lucrurile în acest fel. Alții sunt de părere că sintagma chineză originală — *dao ke dao fei chang dao*, literalmente „*Dao* posibil a fi spus nu *Dao* cel etern” — lasă deschisă posibilitatea existenței mai multor Căi. *Dao* nici nu poate fi numit: cea de-a doua propoziție din *Dao De Jing* este: „Numele ce poate fi numit nu este eternul nume” însemnând: „Acel (un) nume (al lui *Dao*) care poate fi numit nu este numele (său, lor)”. *Dao* este *wanwu*, „cele zece mii de lucruri”⁵⁸⁶ — sugerând că *Dao* este realitatea care transcende orice poate fi înțeles; este inepuizabil, indiferent, indefinibil sau este originea ori sursa tuturor lucrurilor, inaccesibil înțelegerii. Este ceea ce susține totul, fântâna existenței și a continuării sale. Aceste elaborări metafizice sunt doar supoziții, dată fiind inefabilitatea lui *Dao*. Comentatorii ulteriori și-au adăugat contribuția personală la ceea ce ar putea ori ar trebui înțeles, unii conferindu-i o conotație religioasă, făcând asocieri cu divinația, cosmologia ori meditația.

De a fost tradus mai sus ca „virtute”, bunătate sau moralitate, în timp ce în versiunile din *Dao De Jing* îi este adeseori atribuit sensul de „potență”, un soi de energie vitală în scopul autorealizării. În această perspectivă, a urma Calea înseamnă a-ți aplica, direcționa ori dezlănțui potențialul vital. „Urmarea Căii” reprezintă de obicei un ecou al înțelegerii timpurii a lui *Dao* ca o învățătură sau o cărare. Caracterul chinezesc pentru *Dao* are două componente, una asociată cu mersul sau plecarea într-o călătorie, iar a doua, cu urmarea. Însă esența perspectivei *Dao De Jing* asupra călătoriei care ar trebui urmate este dată de faptul că aceasta e mai profundă și anterioară „căilor” sau virtuților predate de alte școli: „De îndată ce marele *Dao* e părăsit, apar omenia și dreapta judecată; când istețimea și ascuțimea de minte se ivesc, apare și marea fățarnicie; când cele șase legături nu mai sunt în armonie, apar pietatea filială și dragostea părinților; când țara se află în întuneric și-n vâltoare, apar și credincioșii supuși.”⁵⁸⁷ (...) Alungă înțelepciunea, părăsește cunoașterea: oamenii însuși câștigați au să fie. Alungă omenia, părăsește dreapta judecată: pietatea filială și dragostea părinților din nou au să fie între oameni.”⁵⁸⁸ Cerința implicită aici este aceea de a adopta calea *wuwei*. Ea poartă în sine implicația faptului că, într-o perioadă anterioară societății și organizării sociale, oamenii se comportau natural și spontan și, prin urmare, cu o bunătate lipsită de efort. Odată cu societatea, apare nevoia de a face un efort pentru a fi omenos, onest și repectuos.⁵⁸⁹

Wuwei înseamnă „nonacțiune”. Nu înseamnă că nu ar trebui să faci absolut nimic pentru a te conforma Căii; un sens mai apropiat, așa cum tocmai am sugerat, este acela de „lipsă de efort”, „nonstrăduință”. Aceasta este în concordanță cu ideea destul de clar definită a *wuwei* din *Zhuang Zi*, unde are de-a face cu non-atașamentul și obținerea serenității. Filosofi legalisti de mai târziu recomandă *wuwei* conducătorilor — ceea ce politicienii consideră uneori a fi „inacțiunea măiastră” — să lase lucrurile să se desfășoare de la sine, fără să intervina. Maeștrii daoiști folosesc diverse analogii pentru a explica *wuwei*, asemuind-o cu apa care curge în jurul lucrurilor, nestingherită. „Înțeleptul prin făptuire își îndeplinește lucrările și fără cuvinte își oferă învățătura. Cele zece mii de lucruri împreună apar, dar el nu le calăuzește în ființă: face să crească și nu stăpânește, folosește aduce și rasplată nu cere,

lucrarea mplinește și nu se mândrește. Tocmai pentru că nu se mândrește împlinirea i rămâne.”⁵⁹⁰ Un individ poate învăța cum să trăiască principiul *wuwei* observând natura, spontaneitatea și ritmurile ei. „Puține vorbe rostește natura. Vântul sălbatic nu ține toata dimineața, ploaia n șuvoaie nu ține o zi întreagă. Cine stârnește vântul și ploaia? Cerul și pământul. Dacă cerul și pământul nu le pot face să dăinuiască, cum o să poată oamenii?”⁵⁹¹ Ideea de „natură” și „naturaletă” este *ziren*, *zi* însemnând „sine”, iar *ren* însemnând „astfel”, „așa cum este”. Ideea este că ceea ce un individ este și face vine dinauntru său, apare din natura interioară a lucrurilor (inclusiv sinele propriu).

Cealaltă lucrare clasică a daoismului este *Zhuang Zi*, care poartă numele autorului sau (datele nașterii și morții sale sale, 399-295 î.e.n., arată că a avut o viață foarte lungă; el s-a născut în anul morții lui Socrate). Cartea este mai jucăușă și mai provocatoare decât *Dao De Jing*, mai critica, mai sceptică, e plină de anecdote din viața animalelor și a insectelor, pune întrebări și ridică probleme, dar le lasă în mod sugestiv nerezolvate. Poveștile sunt distractive și instructive, iar unele au devenit bine cunoscute în afara contextului lucrării *Zhuang Zi* și chiar a filosofiei daoiste. Există, de exemplu, povestea omului care a visat că este un fluture, zburând fericit de colo-colo; după care s-a trezit și s-a întrebat dacă el este un om care a visat că e fluture sau un fluture care a visat că a fost om.⁵⁹²

Unii comentatori consideră *Zhuang Zi* mai sofisticată decât *Dao De Jing* și, cu siguranță, ea este mai puțin preocupată de urmarea Căii în scopuri cotidiene, concentrându-se în schimb asupra călătoriei interioare, experiența personală de a fi pe Cale. Cu toate acestea, nu este clar care este relația exactă dintre *Zhuang Zi* și *Dao De Jing* — și cu atât mai puțin datele la care au fost compuse —, așa încât aceste comparații ar putea fi înșelătoare; s-ar putea ca diferența să nu fie una de dezvoltare, ci, mai degrabă, de ton și intenție sau de accent.

Zhuang Zi spune că un individ ar trebui să se distanțeze de politică și de viața practică și, în schimb, să se alinieze cu Calea și să-i urmeze spontan chemarea, fără strădanie sau dorință. Să gândești lucrurile într-o manieră analitică sau exagerată este o alegere greșită. *A rătăci de-a lungul Căii*: acesta este idealul. Mai târziu, în primele secole e.n., o formă de daoism cunoscută drept „Daoismul Înaltei Clarități” a devenit popular în rândul elitelor, în ciuda tendințelor antiraționaliste și anarhice ale versiunii lui *Zhuang Zi*. Este posibil ca legătura intimă a budismului cu această formă de daoism să fi făcut ca cel dintâi să devină mult mai ușor de acceptat în China, în perioada respectivă.

Regatele aflate în conflict în epoca statelor combatante au fost unificate forțat de un personaj hotărât și feroce care, atunci când a devenit conducătorul Chinei unificate, s-a autointitulat Qin Shi Huangdi (259–210 î.e.n.), inventând astfel termenul *huangdi* pentru a denumi „împăratul”. Ca urmare, el este cunoscut drept Primul Împărat al Chinei. Dinastia sa a fost una foarte scurtă — a durat doar din 221 până în 206 î.e.n. —, dar a schimbat cursul istoriei Chinei. El și-a început cariera din poziția de conducător al statului Qin, iar de acolo și-a cucerit vecinii. Faimoasa Armată de Teracotă stă de pază la mormântul său de lângă Xian.

Pe lângă unificarea Chinei și construcția mormântului său extraordinar, mai există un motiv pentru care Qin Shi a devenit celebru sau, în acest caz, infam: în anul 212 î.e.n., el a ars mii de cărți și a îngropat de viu 460 cărturari confucianiști. Cel puțin așa spune Sima Qian și, indiferent dacă atitudinea lui Qin Shi a fost sau nu atât de crudă, pierderea multora dintre textele Chinei de dinaintea dinastiei Qin este confirmată de dovezi precum absența oricăror altor surse ale citatelor din textele care au supraviețuit (de exemplu, citatele lui Mencius din Confucius) sau de faptul că biblioteca imperială a lui Qin a fost arsă până în temelii în timpul incidentelor violente care au dus la preluarea puterii de către dinastia Han, în 206 î.e.n. Se spune că această bibliotecă conținea câte două exemplare, exclusiv pentru uzul palatului, din fiecare carte arsă de Qin Shi. Dacă acest lucru este adevărat, combinația celor două arderi de cărți, una intenționată și alta accidentală, trebuie considerată o mare tragedie.

În lumina învățăturilor confucianiste și mohiste, Qin Shi apare ca figură în completa contradicție cu tendința filosofiei politice și etice chineze. Și așa și este; numai că el nu a aparut într-un vid intelectual. Fundamentul teoretic al guvernării sale draconice a fost oferit de filosofia legalistă, rezumată de Han Fei (c. 280-233 î.e.n.) în cartea cunoscută după

numele său, *Han Fei Zi*. Această perspectivă respinge ideea că prioritățile unui conducător ar trebui să fie ghidate de principiul binefacerii, prin aceasta respingând ideea că scopul unei guvernări eficiente ar fi bunăstarea oamenilor. În schimb, susținea că prioritățile conducătorului sunt exercitarea propriei puteri și păstrarea ordinii în țară. Similaritatea acestei afirmații cu cele atribuite lui Machiavelli (vezi pp. 224-225) este izbitoare. Cuvântul pentru „lege“, ca și cel pentru „standard“, așa cum am menționat mai devreme, este *fa*, iar ideea este că ordinea e menținută impunând pedepse prin aplicarea legilor. Han Fei însuși a importat din daoism ideea potrivit căreia conducătorul ar trebui să (pară ca) „nu face nimic“ din spatele zidului legii, ascuns și îndepărtat.

Mai mulți gânditori legalisti au făcut parte din guvern. Li Si (c. 280-208 î.e.n.) a fost prim ministru al lui Qin Shi Huangdi. Scrierile lor au fost pragmatice și s-au concentrat în întregime asupra chestiunilor legate de guvernare. Perspectiva lor era centrată pe trei concepte fundamentale: legea și pedeapsa, tehnicile de conducere a statului și natura puterii și menținerea acesteia. „Să guvernezi prin lege [*fa*] înseamnă să-i lauzi pe cei corecți și să-i învinovățești pe cei care greșesc“, scrie Han Fei. Fuziunea între „standard“ și „lege“ a fost ceva firesc pentru legalisti, dat fiind faptul că orice alt înțeles decât ideea de „standard“, ca (de pildă) cel folosit în cazul greutăților și al măsurilor, era irelevant. Filosoful legalist Shang Yang (390-338 î.e.n.), ministrul statului Qin, care l-a ajutat pe Qin Shi să cucerească restul Chinei, credea că pedepsele severe, mult mai dure decât cele bazate pe o doctrină a proporționalității, erau o metodă de a asigura ordinea, fiindcă oamenii ar fi mult prea înspăimântați de ceea ce i-ar aștepta dacă s-ar abate vreodată de la normă. „Atunci când aplici pedepse“, scrie el în *Cartea Lordului Shang*, „ofensele minore ar trebui aspru pedepsite; dacă ofensele minore sunt prevenite, ofensele mai grave nu se vor petrece. Astfel penalitățile vor fi abolite de penalități, iar afacerile vor avea succes.“

Așa cum o dovedește în continuare cartea lui Shang Yang, legalistii erau preocupați de intervenția birocratică precisă în conducerea statului. Reglementarea comerțului și a piețelor, prețurile — în special ale alimentelor — și organizarea militară au fost toate examinate în detaliu. Pregătirea și organizarea erau totul; un conducător nu trebuie să fie luat prin surprindere. Trebuie amintit faptul că, în timpul dinastiei Qin, populația Chinei se îndrepta către treizeci de milioane de oameni, un număr imens la vremea respectivă, într-un teritoriu care se întindea din nordul Golfului Bohai până aproape de granița actuală cu Vietnamul la sud și la vest până la Chengdu, în actuala provincie Sichuan — o țară foarte mare, deși majoritatea populației trăia de-a lungul Fluviului Galben și al Yantgze-ului, iar capitala se afla la Xianyang, mai mult sau mai puțin pe același loc cu Xianul de astăzi, în actuala provincie Shaanxi. Pentru a conduce o țară și o populație atât de mare, era nevoie de o abordare rațională a guvernării și a menținerii stabilității. În consecință, controlul eficient al ierarhiei era considerat esențial. Conducătorul trebuie să-și țină bine în frâu miniștrii, care, la rândul lor, trebuie să-și țină bine în frâu funcționarii din întreaga țară, iar aceștia, la rândul lor, trebuie să țină bine în frâu populația. Exemplul conducătorilor care au devenit simple marionete ale consilierilor lor era citat pentru a explica instabilitatea din epoca statelor combatante, iar slăbiciunea lor a fost motivul pentru care Qin Shi a fost capabil să-i înfrângă pe toți. În timp ce guvernele din trecut se bazaseră pe loialități personale și legături de familie, legalistii au insistat asupra unor aranjamente instituționale care să limiteze libertatea de a dispune a indivizilor prin aplicarea unor reguli care să guverneze funcționarea instituțiilor. Miniștrii și oficialii înșiși urmau să aibă descrieri precise ale posturilor lor și să fie monitorizați îndeaproape, pentru a se asigura că făceau exact ceea ce li se cerea și nimic mai mult.

Ce se întâmplă însă dacă un conducător nu este inteligent și foarte capabil? S-a sugerat că insistența legalistilor asupra instituțiilor, regulilor și aplicării legii a fost menită să protejeze statul de conducători incompetenți. Han Fei credea că epoca regilor înțelepți era de mult apusă și că nu avea niciun sens speranța că va mai apărea vreodată unul. El spune povestea unui fermier care ara un câmp pe care se afla un copac. Un iepure care alerga pe câmp s-a ciocnit de copac, și a rupt gâtul și a murit. Fermierului i-a plăcut atât de mult să manânce iepurele, încât apoi și-a lăsat plugul deoparte și s-a așezat, așteptând ca un alt iepure să apară

și să și rupă gâtul. Prostia de a face același lucru, în speranța că o să mai apară un rege înțelept, spune Han Fei, este evidentă.

Acest lucru se leagă de gândirea legalistă despre putere sau autoritate, *shu*, în general. Un filosof legalist-daoist timpuriu, cunoscut sub numele de Shen Dao (350-275 î.e.n.), este citat și discutat atât în *Han Feizi*, cât și în *Zhuang Zi*, referitor la chestiunea puterii. El credea că aceasta își are originea fie în dragostea maselor, fie în supunerea lor. A susținut de asemenea că funcția poartă putere doar în virtutea faptului că este funcție – astfel, puterea conducătorului îi aparține acestuia doar în virtutea rolului său. Han Fei s-a servit de această idee: „Discut puterea funcției din pricina conducătorilor mediocri... dacă ei se țin de lege și se bazează pe puterea poziției lor va fi ordine, altminteri va fi dezordine”. Deoarece conducătorii buni de la natură vor fi rari, aranjamentele instituționale ale puterii și legii trebuie menținute astfel încât statele să poată funcționa chiar și sub conducători mediocri. Uitați de încercarea de a conduce prin virtute, mai ales dacă nivelul de virtute al conducătorului este modest. Numai exercitarea puterii poate oferi siguranța că poporul va rămâne disciplinat.

Acest grad de realism este prezent în întreaga teorie: legaliștii au fost de acord cu Xun Zi asupra faptului că oamenii obișnuiți sunt natural înclinați către egoism și răutate, deși ei nu și-au concentrat atenția asupra discutării chestiunilor legate de natura umană, ci asupra modurilor practice de a face față aspectelor sale cele mai rele. Legalismul a fost de-a dreptul cinic în privința *xiao ren*, „oamenii de rând” (literalmente, cuvintele înseamnă „om mic”); Han Fei i-a descris ca având minți de copii și a spus că un conducător rațional nu se bazează pe speranța că oamenii săi vor încerca să-i facă bine, ci ar trebui să se asigure că ei nu îi pot face vreun rău. Alți legaliști au recomandat luarea anumitor măsuri pentru a *slăbi* abilitatea poporului de a se răscula împotriva conducătorului său; Shang Yang a spus că oamenii ar trebui să fie în permanență ocupați fie cu agricultura, fie cu războiul, ceea ce, pe lângă faptul că nu le-ar lăsa deloc timp să fie o pacoste, ar garanta și că statul este puternic în alte privințe.

Han Fei mai recomanda și ca legile, *fa*, să fie făcute cunoscute de cât mai mulți oameni cu putință, însă strategia guvernului, *shu*, să fie păstrată în mare secret. Strategia și planurile funcționează eficient numai dacă opoziția față de ele poate fi evitată sau minimalizată, iar poporul este slab din punct de vedere politic, dacă nu știe ce are de gând guvernul. Oamenii sunt instrumente ale puterii conducătorului; ei servesc pentru a-i spori averea și influența și este nevoie de grijă pentru a se asigura că aceștia nu obțin vreun avantaj care le-ar putea reduce starea de subordonare. Aceasta se aplică și în privința asigurării ca nu cumva alții să acumuleze averi prea mari, fiindcă averea înseamnă și ea putere.

Singurul loc în care legalismul a fost pe deplin pus în aplicare a fost statul Qin. Susținătorii concepției sale draconice ar putea spune că, din acest motiv, un conducător al Qin a devenit Împăratul întregii Chine. Atunci când Xun Zi a vizitat Qin la începutul secolului al III-lea î.e.n., el a descoperit că poporul era needucat și speriat, funcționarii erau rigizi și impersonali, iar societatea, înapoiată, brutală și anostă. Și, așa cum se întâmplă când astfel de perspective sunt puse în practică, cei care le-au susținut le cad victime atunci când își pierd favorurile conducătorilor pe care i-au servit: Shang Yang a fost legat de patru care și rupt în bucăți; Li Si a fost tăiat în două, în public; Han Fei s-a sinucis în închisoare, pentru a evita o execuție oribilă asemănătoare.

Poate că acești filosofi-politicieni ghinioniști ar fi trebuit să se pregătească pentru soarta care i aștepta – sau s-o evite – consultând *Yijing*, „Cartea Schimbărilor”, faimosul text divinător datat în jurul anului 1000 î.e.n. Cartea a ajuns să aibă structura de bază actuală există variațiuni – cândva la sfârșitul primului mileniu î.e.n. Ea conține aranjamente de linii în hexagrame, cu texte atașate fiecărei hexagrame și fiecărei linii, nu foarte diferite de textele din prăjiturile cu răvaș. Aspectul interesant din punct de vedere filosofic al *Yijing* este setul de comentarii care i-a fost asociat, cunoscut sub numele de cele „Zece Aripă”. În maniera tradițională, paternitatea lor i-a fost atribuită lui Confucius, pentru mai multă comoditate. Natura vaticinară și enigmatică a *Yijing* permite o varietate de interpretări ale înțeleșurilor sale și de teorii cu privire la originea și scopul său; este o pată Rorschach în care oricine privește poate vedea filme întregi de semnificații. Poate că aceasta este valoarea sa reală.

Un exemplu al felului în care *Yijing* este tratată de cercetătorii moderni este oferit de cei care spun ca ea se bazează pe observarea sistematică a naturii și a schimbărilor ei, care, alături de senzațiile empatice astfel generate, stă de fapt la baza filosofiei chineze. Gândirea despre realitate se face pe baza imaginilor, iar diagramele cartografiază „toate situațiile umane fundamentale”. Observațiile asupra naturii și reprezentarea situațiilor umane oferă un sistem comprehensiv care acoperă originea cosmosului, etica relațiilor umane și a relațiilor cu mediul înconjurător, precum și considerațiile filosofice despre societate. Acesta ar fi un rezultat substanțial derivat dintr-un set limitat, repetitiv și enigmatic de comentarii asociate unor blocuri de linii — „înainte de completare, succes”, spune una — dar, evident, el apare din cele „Zece Aripă”, scrise multe secole mai târziu de comentatori pentru care *Yijing* ul original a servit mai degrabă ca un prilej de a și exprima gândurile, decât ca substanță a acestora. O mare parte din ceea ce se spune în comentarii oferă interpretări a ceea ce trebuie înțeles din felul în care au cazut bețele de coada șoricelului, aruncate odată cu întrebarea adresată *Yijing*, așa că afirmația potrivit căreia acolo s-ar putea descoperi chestiuni cu o mare încărcătură filosofică este una tendențioasă.

Comparația școlilor confucianiste și mohiste cu daoismul, a acestora trei cu legalismul și a celor patru cu locul pe care *Yijing* îl ocupă în sensibilitatea chineză — și nu s-a spus nimic aici despre dezvoltarea ulterioară a confucianismului în „neoconfucianism”, în timpul dinastiei Song (contemporană cu perioada medievală târzie din Occident, între secolele al X-lea și al XIII-lea) și după aceea, sub influența daoismului și budismului — arată ce istorie intelectuală bogată a avut China. Cele de mai sus ar putea și ar trebui să servească drept mic preambul pentru încurajarea explorării ulterioare. Dar trebuie recunoscut faptul că (la fel ca în cazul filosofiei indiene) bariera lingvistică, reprezentată în acest caz de chineza veche — chiar mai dificilă decât sanscrita, care e îndeajuns de grea — inhibă o explorare profundă care, fără îndoială, s-ar dovedi la fel de educativă, pe cât este de fascinantă.

571 Arunc. când citez nume și titluri de lucrări chinezești (în mod obișnuit numele unui filosof este utilizat și ca titlu al cărții sale), folosesc forma Pinyin de redare a caracterelor chinezești prin alfabetul latin. Aceasta a înlocuit acum sistemul Wade-Giles, care era ușor neclar: de exemplu, lucrarea clasică *Daodejing* era cunoscută în transpunerea Wade-Giles ca *Tao Te Ching*. (N.a.)

572 Confucius, *Analecte*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, tabel cronologic, note și comentarii de Florentina Vișan, Humanitas, București: 1995, cap. 13, Despre calea acțiunii, 13.18, p. 219. (N.t.)

573 *Ibidem*, cap. 14, Despre calea omului, 14.34, p. 236. (N.t.)

574 Zeng Shen, numit și Zeng Zi (Maestrul Zeng), a fost unul dintre discipolii lui Confucius. Cf. *Analecte*, Indice de nume, p. 309. (N.t.)

575 *Ibidem*, cap. 4, Despre virtutea omenei, 4.15, p. 110. (N.t.)

576 Lucrare apărută în limba română cu titlul *Visul din pavilionul roșu*, traduce din limba chineză veche de Ileana Hoge-Velișcu și Iv. Martinovici, prefață, arbore genealogic și note de Ileana Hoge-Velișcu, Univers, București: 1985. (N.t.)

577 Confucius, *Analecte*, cap. 6, Despre rinuri și guvernare, 6.19, p. 133. (N.t.)

578 Xun Zi, *Calea guvernării ideale*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, note și comentarii de Luminița Bălan, Polirom, Iași: 2004, cap. XXI, Fieca omului e rea (*Xing e*), 23.1b, p. 344. (N.t.)

579 *Ibidem*, cap. XXII, Corectarea numelor (*Zheng ming*), 22.1c — 22.2b, pp. 331–332. (N.t.)

580 *Ibidem*, 22.2g, p. 334. (N.t.)

581 *Ibidem*, cap. XIX, Despre rituri (*Lun li*), 19.1b, p. 287. (N.t.)

582 *Ibidem*, 19.1c, pp. 287–288. (N.t.)

583 Ca o ilustrare a felului în care filosofia poate face o diferență în practică, aceasta este una dintre ideile-cheie pentru a înțelege China. Vezi: A.C. Grayling și Xu Youyu (coautori sub pseudonimul „Li Xiao Jun”), *The Long March to the Fourth of June* (1989) despre istoria Partidului Comunist din China între „Marșul cel Lung” al lui Mao Zedong din 1934–1935 și evenimentele sângeroase din Piața Tiananmen de la 4 iunie 1989. (N.a.)

584 Este în mod specific vorba de „bărbați”: până nu demult, nu a existat în istoria Chinei nici cea mai mică șansa ca o femeie să fie măcar luată în considerare pentru astfel de roluri. (N.a.)

585 Matei 23.27 (versiunea C. Cornilescu) (N.t.)

586 Lao Zi, *Cartea despre DAO și PUTERE* (*Dao De Jing*), completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi, introducere, traducere din chineza veche și note de Dinu Luca, Humanitas: București: 1993, cap. 1, p. 39. (N.t.)

587 *Ibidem*, cap. 18, p. 99. (N.t.)

588 *Ibidem*, cap. 19, p. 102. (N.t.)

589 Starea naturală a daoistilor este astfel opusă celei a lui Hobbes și mai apropiată de cea a lui Locke: pentru concepția daoistă, viețile acelor animale care traiesc netulburate de prădatori în vârful lanțului trofic sunt modele la îndemână. (N.a.)

590 Lao Zi, *op. cit.* cap. 2, p. 46. (N.t.)

591 *Ibidem*, cap. 23, p. 120. (N.t.)

592 *Ibidem*, cap. 50, 50.5 „Zhuang Zi visând că este un fluture”, p. 230. (N.t.)

FILOSOFIA ARABO-PERSANĂ

Nu poate trece neobservat faptul că discuțiile despre tradițiile filosofice — filosofie occidentală, filosofie indiană, filosofie chineză — se referă la ele folosind criterii geografice sau etnice, precum și subdiviziuni ale acestora: filosofie greacă antică, filosofie medievală, filosofie analitică, filosofie continentală — pe baza perioadei istorice sau a genului. Printre etichetele folosite pentru desemnarea unor părți distincte ale istoriei filosofiei exista una care face o identificare explicită cu o religie: „filosofia islamică”. Acest lucru este la fel de greșit ca și atașarea etichetei de „filosofie creștină” filosofiei care își are originea în Europa. Dincolo de discuțiile de graniță despre ce anume deosebește teologia de filosofie și — chiar mai pertinent — ce distinge doctrina religioasă de filosofie, există faptul că unii dintre cei care au contribuit la dezbaterile filosofice în zonele cucerite de popoare ce adoptaseră o versiune sau alta a islamului — Orientul Mijlociu, Persia, nordul Africii, Spania —, în prima jumătate de mileniu de după fondarea sa, nu au fost musulmani; ei erau evrei, creștini, zoroastrieni, atei și de alte confesiuni, care au trăit, gândit și scris în acele regiuni, în acea perioadă.

Mai mult decât atât, o mare parte din substanța gândirii filosofice în timpul și în spațiul geografic respectiv a fost o moștenire a filosofiei care se dezvoltase în lumea greacă și romană — într-adevăr, o mare parte din regiune fusese romană și greacă (bizantină) secole la rând. Este important ca eticheta de identificare să recunoască aceste fapte. Un candidat ar fi eticheta „arabo-persană”, drept cea mai apropiată aproximare a unui indicator etno-geografic. Dar este departe de ideal, dat fiind faptul că unele dintre cele mai importante lucrări în această fază a istoriei filosofiei au fost create în Spania și că apartenența etnică a fiecărui filosof în parte este irelevantă. Moise Maimonide a fost evreu sefard, Averroes — arab andaluz, Avicenna s-a născut din părinți uzbeci-afgani, într-un colț nordic îndepărtat al Imperiului Persan.

Prin urmare, unii aleg să delimiteze această porțiune a istoriei filosofiei și s-o denumească „filosofia în lumea islamică”. În ciuda persistenței asocierii cu o religie — este ca și cum ai numi filosofia din Europa „filosofie în lumea creștină”, ceea ce nu ar fi adevărat pentru aproape jumătate din istoria filosofiei occidentale —, este o opțiune mai puțin incorectă, iar adoptarea ei ca etichetă istorico-geografică de conveniență e acceptabilă. La fel, dacă nu chiar mai mult, este și eticheta pe care am ales-o eu, „arabo-persană”, de această dată în relație cu limbile în care au fost scrise lucrările. Meritul acesteia este că ține cont de faptul, semnificativ pentru filosofie în tradiția occidentală, că unele dintre textele esențiale ale Antichității s-au păstrat și recuperat prin intermediul limbii arabe.

Ceea ce urmează este o prezentare a principalilor gânditori din lumea arabă în perioada dintre al-Kindi (c. 801–873. e.n.) și Ibn-Rushd (Averroes, 1126–1198 e.n.). Aici accentul se pune pe tratarea chestiunilor de interes strict filosofic, nu în ultimul rând în legătură cu influențele lor asupra dezbaterilor, menționate anterior, din comunitatea filosofică mai largă a epocii lor, prin traduceri din arabă în latină și prin folosirea unor texte, precum comentariile lui Averroes la Aristotel, în universitățile din Europa. Opera acestor gânditori este, fără îndoială, un aspect al istoriei mai largi a filosofiei ca atare; teologia islamului este un subiect diferit, deși este adesea greu de trasat o linie de demarcație, dată fiind insistența unor istorici musulmani ai subiectului asupra faptului că „tradiția filosofiei islamice este profund înrădăcinată în perspectiva asupra lumii conferită de revelația coranică și că funcționează în cadrul unui cosmos în care profeția sau revelația este acceptată ca o realitate orbitoare, care este sursa nu doar a eticii, ci și a cunoașterii”.²⁹³ Tocmai aici e problema; dacă punctul de plecare pentru reflecție îl reprezintă acceptarea unei doctrine religioase, atunci reflecția care urmează este teologie sau teodicee, sau exegeză, sau cazuistică, sau apologetică, sau hermeneutică, dar nu e filosofie.

În caz că pare o demarcație prea abruptă, să ne gândim la următorul lucru: dacă acceptăm ca baza indiscutabilă existența și activitatea permanent interesată a unui creator omnipotent, binevoitor, etern și supranatural, atunci vom avea anumite implicații imediate care nu sunt

negociabile — de exemplu: faptul că lumea are un început în timp — și anumite probleme delicate de rezolvat, cum ar fi: existența răului moral și natural care, în aparență, ar trebui să fie privit ca fiind, în ultimă instanță, responsabilitatea ființei în chestiune, pentru că ea a creat tot ceea ce există, dar care contrazice bunătatea și mărinimia acelei ființe, în mod obișnuit presupusa a fi totală. Sau: dacă ființa este Unul, fiindcă Unicitatea este perfectă, completă, coerentă și de sine stătătoare, atunci de ce există o multitudine de lucruri? De ce o asemenea ființă ar crea sau emana pluralități? Sau: dacă realitatea este o emanație continuă (în gândirea islamică, *fayd*) din ființa divină printr-o anumită necesitate a naturii sale, atrage asta după sine ideea nonexistenței liberului arbitru în univers? Dacă ființa emană universul prin liber arbitru, de ce o face în felul acesta, date fiind imperfecțiunea pluralității și răul care rezulta? Găsirea unor soluții la aceste probleme ține de teologie și teodicee; o abordare filosofică ar chestiona robustețea conceptuală a ontologiei (existența uneia sau a unor ființe de genul celor în cauză) care creează în primul rând astfel de dificultăți.

În arabă, cuvintele pentru „filosofie” și „filosof” sunt *falsafa* și respectiv *faylasuf*, adaptate din greacă. Filosofia, matematica, fizica, astronomia și medicina erau cunoscute ca „științe străine”, fiind dobândite din surse eleniste în regiunile cucerite de răspândirea islamului în primul său secol. Dar care au fost aceste surse eleniste? Dacă ar fi să consultăm catalogul librarului Ibn al-Nadim din Bagdad, care, în 988 e.n., a realizat un index al cărților disponibile în lumea islamică, putem vedea ce se tradusesse din limbile clasice. Nu există Homer sau Tucidide, nici Ovidiu, nici Virgiliu; nu există Eschil sau Cicero. Ceea ce figurează în acel catalog este doar o *parte* a moștenirii lumii clasice, fiindcă între lumea clasică și apariția islamului se interpusese creștinismul — Siria a fost un domeniu creștin nestorian, Imperiul Roman de Răsărit, vorbitor de greacă și cu centrul la Constantinopol, a fost un domeniu ortodox —, iar creștinii nu numai că *nu* încercaseră să păstreze cultura umanistă a vremurilor clasice, dar făcuseră eforturi serioase să o șteargă de pe fața pământului.⁵⁹⁴ Ceea ce au păstrat creștinii a fost literatura tehnică — matematica, medicina, tratatele logice, astronomia. Au existat lucrări de Platon și Aristotel, Euclid, Galen și Ptolemeu; dar nu au existat opere ale poezilor, niciun fel de piese de teatru, scrisori sau discursuri.

Deși zadarnic, este interesant de speculat ce impact ar fi putut avea asupra culturii islamice tradiția umanistă a Antichității clasice, dacă ar fi supraviețuit cât de cât. Cunoaștem efectul pe care redescoperirea ei l-a avut asupra Renașterii europene. S-ar fi putut petrece un lucru similar? Cu toate acestea, după cum arată catalogul lui Ibn al-Nadim, cel care iese în evidență în primul rând este *Aristotel*. Aristotel a însemnat filosofie pentru aproape toți cărturarii musulmani (al-Farabi, un platonician, a fost excepția), lui fiindu-i atribuite chiar și părți ale corpusului neoplatonician.

În momentul cuceririi arabe, principalele centre ale filosofiei în lumea elenistă creștină erau Atena — o foarte palidă imitație a fostei sale glorii — și, mult mai important, Alexandria, care a căzut în mâinile armatelor musulmane ale lui Ibn al-As în septembrie 642. Printr-o răsturnare ciudată a cursului istoriei, Aristotel, a cărui filosofie reușise să supraviețuiască, cu secole înainte, ca prin urechile acului (vezi pp. 110-111), devenise cea mai admirată și mai studiată figură la Alexandria în perioada premergătoare acestui eveniment, pe când Platon intrase într-o relativă eclipsă. În orice caz, neoplatonismul, care păstra idei de la Platon, era pe atunci o formă sincretică de teosofie (o familie de perspective susținând posibilitatea întâlnirii intuitive directe cu o zeitate, precum și a cunoașterii acesteia din urmă), ce absorbise alte filoane de gândire și puna accentul pe latura mistică a lui Platon din *Timaios*. Prin urmare, perspectiva pe care gânditorii arabi au avut-o asupra istoriei filosofiei grecești a fost una idiosincronică.

Un alt filon filosofic în lumea islamică a fost Persia. Împăratul Iustinian a închis Academia din Atena în 529 e.n., confiscându-i proprietățile și alungându-i pe filosofi. Ei s-au refugiat în Persia, la curtea lui Chosroes Anushirvan (Khosrow I, 501-579 e.n.), regele Imperiului Sasanid, care avea reputația de a fi un înțelept. Se știu puține lucruri despre activitatea atenienilor acolo, dar un număr de texte filosofice grecești a fost încorporat în colecția de texte zoroastriene *Avesta*, în următoarele decenii ale secolului, ceea ce demonstrează că prezența lor acolo a lăsat urme. Cu toate acestea, ei nu aveau să introducă nimic nou și

necunoscut învățaților persani, pentru că întrepătrunderea dintre lumea greacă și cea persană dura deja de mai bine de o mie de ani, așa că ceea ce au realizat a fost probabil o creștere a interesului față de tradiția filosofică pe care o reprezentau, suficient pentru a recomanda editorilor *Avestei* unele dintre textele pe care le aduseseră cu ei.

Sunt necesare câteva remarci preparatorii finale, privind contextul teologic al apariției filosofiei adevărate în lumea islamică. Această pregătire începe cu o scurtă cronologie. Profetul Mohamed a murit în 632 e.n., succesorul lui fiind socrul său, Abu Bakr. Numirea de către bătrâni a acestuia din urmă la Medina i-a infuriat pe cei care așteptau să-l vadă pe Ali, varul și ginerele lui Mahomed, devenind calif. Ali a devenit în cele din urmă al patrulea calif, dar răul fusese deja împlinit; ruptura care avea să-i separe pe sunniți de șiiți a fost deschisă pentru totdeauna de acest dezacord cu privire la succesiune. Clanul omeiazilor s-a opus numirii lui Ali, iar acesta a fost ucis în 661, la tron urmându-i fiul său Hassan, care a abdicat în același an, moment în care omeiazii au preluat controlul. Sub conducerea lor, imperiul s-a extins extraordinar de mult și de rapid: în vest, până la țărmurile Atlanticului, iar în est, până la granițele Chinei.

Omeiazii au domnit de la Damasc timp de un secol, înainte de a fi răsturnați de către abbasizi, care s-au stabilit la Bagdad și au condus cea mai mare parte a lumii islamice în următoarele cinci sute de ani, din 750 până în 1258. Aceasta a fost epoca de aur a islamului, promovată de dorința abbasizilor de a încuraja cultura și învățătura. Ei au construit în capitală o mare bibliotecă, Bayt al-hikmah („Casa Înțelepciunii”; *hikmah* înseamnă înțelepciune), ca un centru dedicat studiului și traducerii manuscriselor grecești și siriene în arabă. Primii califi abbasizi — Harun al-Rashid (r. 786–809), Abu al-Abbas al Ma'mun (r. 813–833), celebru pentru visul său că traduceri trebuie făcute, și al-Mu'tasim (Abu Ishaq Muhammad ibn Harun al-Rashid, r. 833–842) — au sprijinit cu toții diverși cărturari și traducători și i-au inclus printre curtenii lor.

În acest mediu de învățare, teologia, *kalam*, încurajată de casa conducătoare a fost cea mu'tazilită, care promova rațiunea și demonstrația ca suplimente ale credinței. „Mu'tazili” înseamnă „retras”, cel care se retrage — adică, cineva care se abține de la judecată, care vede două laturi ale întrebării, care folosește teste raționale și bazate pe dovezi clare în evaluarea argumentelor. Atât timp cât teologia mu'tazilită a fost predominantă, ruptura dintre sunniți și șiiți nu a fost una foarte serioasă, fiind posibil ca gânditorii să pună în discuție ortodoxia, să nu le fie teamă dacă nu sunt de acord unii cu alții și să dezbată liber chestiuni dificile ale *kalam*. Un aspect semnificativ al abordării raționaliste și bazate pe dovezi a mu'taziliților a fost acela că ea a oferit un mijloc de a distinge între învățături și învățători adevărați și falși și între credințe adevărate și false — ceea ce, desigur, a contat, deoarece adevăratele credințe sunt cele care îl duc pe credincios în rai.

De la începutul secolului al IX-lea, mu'taziliților au început să li se opună alte trei grupuri: hanbaliții fundamentalisti (discipolii lui Ahmad ibn Hanbal, 780–855), care cereau o interpretare ad litteram, fără echivoc a Coranului, zahiriții (discipolii lui Dawud al-Zahiri, 815–884) și, cei mai importanți, ash'ariții, numiți după Abu Hasan al-Ash'ari (874–936). Toate aceste grupuri au fost mai conservatoare și mai dogmatice decât mu'taziliții. Școala ash'arită a devenit și este în continuare cea mai importantă dintre școlile teologice sunnite (ea este uneori descrisă ca „ortodoxia sunnită”). Mu'tazila a rămas influentă printre șiiți și este astăzi considerată drept o autoritate de către școala juridică șiită Zaydi. Ca urmare, filosofia islamică a fost în principal asociată cu islamul șiit; școlile sunnite, bazate pe idealul de a urma „tradiția lui Mahomed și consensul *ummah* [comunității]”, nu sunt prielnice pentru filosofare, rămânând, în schimb, fidele ortodoxiei.

Primul filosof musulman recunoscut este al-Kindi (c. 801–873 — Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi). El nu a fost însă primul care a studiat ideile filosofice grecești; *kalam*-ul mu'tazilit fusese deja influențat de către aceasta, după cum o dovedește critica ash'arită a învățăturii mu'tazilite; al-Ash'ari însuși l-a criticat pe Aristotel pentru unele dintre doctrinele mu'tazilite. Dar al-Kindi a fost interesat de mult mai multe lucruri decât de simpla aplicare a gândirii grecești la teologie. El a fost dornic să asimileze cunoștințe din întreaga paletă pe care o avea la dispoziție și a scris o mulțime de tratate — indexul lui al-Ibn al-Nadim numără 260

de titluri de lucrări semnate al-Kindi acoperind toate domeniile, de la medicină și astrologie până la matematică și filosofie. Din păcate, doar câteva dintre aceste manuscrise au supraviețuit, probabil din cauza ostilității califului al-Mutawakkil (822-861), care i-a confiscat cărțile și care, pe lângă asta, i-a persecutat pe šiiti, a distrus altarul celui de al treilea imam šiit, Husayn ibn Ali, i-a obligat pe evrei să poarte haine specifice și a tăiat chiparoșii sacri ai zoroastrienilor pentru a-i folosi la construcția unui nou palat.

Al-Kindi s-a născut la Kufa, ca fiu al emirului orașului. S-a spus despre el că era un descendent al regilor din Kinda, unul dintre aceștia fiind companion al lui Mahomed. S-a bucurat de patronajul califului al Ma'mun și al califului al Mu'tasim; și a dedicat principala sa operă, *Despre filosofia primă*, fiului acestuia din urmă, Ahmad, căruia i-a fost învățător. Calificii l-au însărcinat să supravegheze proiectele de traduceri la Bayt al-Hikma, ceea ce i-a oferit acces total la colecții. Printre realizările sale se numără introducerea sistemului indian al numeralelor (0, 1, 2, 3...), folosit acum universal.

Al-Kindi și-a dorit foarte mult să demonstreze că „filosofia anticilor“, cum era numită, este compatibilă cu învățătura musulmană și că este în sine coerentă. S-a concentrat în principal asupra geometriei, logicii și fizicii, problema compatibilității nefiind una serioasă în aceste domenii. Următoarea provocare a fost să justifice pretențiile rațiunii asupra acceptării necondiționate a tradiției sau a dogmei. Prin urmare, a afirmat că: „Pentru cel care caută adevărul nimic nu poate fi mai presus decât adevărul însuși. Adevărul nu poate fi compromis și nici deprecia de cel care îl spune sau de cel care îl aduce... nimeni nu poate fi compromis de către adevăr, ci, dimpotrivă, adevărul îl innobilează”.⁵²⁵ Folosind singura versiune disponibilă pe atunci a lucrării lui Aristotel *De anima*, care era o parafrază, al-Kindi a fost în măsură să susțină că grecii credeau în nemurirea sufletului și, prin urmare, a propus o ontologie dualistă în care corpul pieritor și sufletul nepieritor sunt existențe distincte. Aceasta a presupus demonstrarea faptului că sufletul este material, ceea ce a făcut invocând noțiunea aristotelică de esență, pentru a argumenta după cum urmează: „Întrucât corpurile pot pieri, «a fi în viață» nu este o proprietate esențială a lor. A fi în viață este, totuși, o proprietate esențială a existenței unei persoane. Prin urmare, o persoană nu este identică cu corpul său. Lucrurile vii sunt substanțe. Persoanele sunt lucruri vii. Prin urmare, persoanele (sufletele, aspectul nostru esențial de «a fi viu») sunt substanțe”. Una dintre problemele acestei demonstrații o reprezintă faptul că, pentru Aristotel, o substanță este o combinație de formă și materie, care necesită ca un suflet material să fie compus dintr-un fel de materie noncorporală. Cum trebuie înțeles acest lucru? Al-Kindi nu oferă o soluție.

Pentru teologia musulmană, *kalam*, acceptarea unicității lui Dumnezeu, este esențială, întrucât unitatea și singularitatea sunt proprietăți ale perfecțiunii, iar cel mai înalt grad al realității se atașează celui mai mare grad al unității. Teologia trinitariană creștină era anatema pentru islam, așa că doctrina Unului primordial a lui Plotin a fost foarte atractivă pentru Al-Kindi și a consolidat afirmația sa că *falsafa* și *kalam* sunt noțiuni care nu se contrazic reciproc. Dacă un lucru este Unul, fără părți, el nu este supus schimbării și descompunerii, fiind prin urmare etern.

În paranteză fie spus, asta i-a oferit lui al-Kindi muniție împotriva fundamentalistilor hanbaliti care, din pricina conservatorismului lor, erau obligați să afirme că, după cum se spunea în Coran, Dumnezeu face lucruri precum statul pe un tron, ceea ce ar avea drept consecință faptul că el este supus schimbării și că nu este, prin urmare, etern. Mai mult decât atât, plenitudinea realității constituite prin unitatea lui Dumnezeu explică creația: Dumnezeu emană universul din plenitudinea realității sale — universul apare din abundența realității sale care se revarsă precum apa ce curge dintr-un bazin supraîncărcat.

O perspectivă emanaționistă a realității a fost acceptată și de al-Farabi (c. 872-950, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Farabi), care a fost cunoscut ca „Al Doilea Învățător“, dar nu după Al-Kindi, ci — într-atât de stimat era al-Farabi — după Aristotel. Se știe puțin despre biografia lui, însă o tradiție care spune că s-a născut în Asia Centrală a făcut ca Universitatea Națională din Kazahstan să-i poarte numele, în timp ce o altă tradiție îl atribuie Persiei. Deși a călătorit în Egipt, Maroc și în multe alte locuri, și-a petrecut cea mai mare parte din viață la Bagdad și a murit la Damasc.

Al-Farabi a adoptat perspectiva conform căreia filosofia, ca o cale de a ajunge la adevăr, este superioară teologiei. El petrecuse timp cu creștinii la Bagdad, studiind logica împreună cu ei, fie în rol de învațacel, fie de coleg, făcând cercetări aprofundate în acest domeniu. A scris un rezumat al *Organon*-ului lui Aristotel și o serie de comentarii la această lucrare, la *Retorica* și la *De interpretatione*, dar și la *Isagoge*le lui Porfir.

Investigarea formelor de inferență valide a avut o importanță majoră pentru al-Farabi: acest lucru l-a convins că logica este o știință universală și, ca atare, stă la baza tuturor limbilor și a gândirii. Asta contrazice viziunea potrivit căreia, întrucât Coranul fusese dictat de Dumnezeu în arabă, gramatica limbii arabe încapsulează structura fundamentală a limbii și gândirii. În viziunea lui al-Farabi, logica e superioară gramaticii, ceea ce părea să implice presupunerea că, datorita strânsei asocieri a gramaticii cu teologia, asta antrenează mai departe superioritatea logicii (a filosofiei în general) asupra teologiei. Sarcina traducerii textelor filosofice grecești și a creării unui vocabular pentru *falsafa* în arabă iscase suspiciuni printre adversarii filosofiei, care credeau că filosofi încearcă să înlocuiască gramatica arabă cu gramatica greacă. Al-Farabi a făcut o mișcare irenică, scoțând în evidență faptul că „arta gramaticii” era indispensabilă pentru a-i ajuta pe logicieni să descrie principiile logicii. Dar, în *Cartea literelor*, al-Farabi reiterează inadecvarea gramaticii arabe pentru a dezvălui structura logică și a descrie limbajul obișnuit ca pe o simplă metodă populară de a exprima adevărurile filosofice în feluri pe care oamenii le pot înțelege.

Al-Farabi îl urmează pe Aristotel în descrierea pe care o face sufletului, identificând facultățile sale principale — în ordine ierarhică descendentă — ca rațional, imaginativ, senzitiv și nutritiv.⁵⁹⁶ La fel ca Aristotel, el descrie „simțul comun” ca pe un *sensorium* care combină și integrează într-o cunoaștere unificată tot ce a fost perceput de cele cinci simțuri și îl localizează în inimă.⁵⁹⁷ Imaginației îi este acordat un loc special de către al-Farabi, datorită asocierii ei cu divinația și profeția. În concepția lui Aristotel, închipuirea (actul de a imagina) reprezintă generarea unor imagini ale lucrurilor atunci când lucrurile însele sunt absente, facultatea imaginației fiind puterea de a rearanja imagini, ca atunci când cineva ia capul și aripile unui vultur și picioarele din spate ale unui cal și le combină în creatura mitologică cunoscută sub numele de hipogrif. Acestor două funcții, al-Farabi le-a adăugat o a treia: puterea imitației, permițând recrearea nu doar a imaginilor, ci și a emoțiilor și a dorințelor.⁵⁹⁸ Asta s-a potrivit cu viziunea sa conform căreia poezia există pentru a stârni atât sentimente, cât și imagini⁵⁹⁹ și a oferit o descriere a profeției ca fiind receptarea în imaginație a imaginilor senzoriale și a sentimentelor asociate într-o formă comunicabilă unui public nonfilosofic mai larg — imagini și sentimente ce încapsulează idei care, în mod normal, ar fi disponibile doar celei mai înalte forme de intelect, singura capabilă să fie în acord cu adevărul și realitatea.⁶⁰⁰

Al-Farabi a scris și despre politică și, în această privință, a fost mai degrabă un platonician decât un aristotelician. l-a călcat pe urme lui Platon, considerând că cel mai bun conducător ar fi un rege-filosof, însă a fost suficient de realist încât să înțeleagă că era puțin probabil ca așa ceva să se întâmple în mod obișnuit; în consecință, s-a ocupat de întrebarea de ce și cum societățile se abat de la ideal („cetatea virtuoasă”). A descoperit trei cauze posibile: ignoranța, imoralitatea sau „rătăcirea” (din eroare). Cetățile ignorante nu reușesc să înțeleagă adevărata natură a realității și motivul existenței aceteia. Cetățile imorale și cele rătăcite au știut cândva și probabil încă mai știu care este motivul existenței omeniirii, însă nu se folosesc de aceste cunoștințe. Cele imorale nu o fac, tocmai din pricina faptului că sunt imorale; cele rătăcite, pentru că aplică greșit cunoștințele sau deoarece conducătorii lor le îndrumă în mod greșit.⁶⁰¹

Filosofii de mai târziu din lumea islamică și-au exprimat în mod unanim admirația față de lucrările de logică ale lui al-Farabi, iar unii dintre ei — de pildă, Avicenna — au recunoscut influența sa asupra perspectivei lor filosofice în sens mai larg. Maimonides l-a descris ca pe „un mare bărbat” și a spus că „toate scrierile lui sunt ireproșabile”. Deși Avicenna și Averroes au avut mai multă influență asupra gândirii europene atunci când scrierile lor au devenit cunoscute, cu siguranță lucrările lui al-Farabi au atras atenția filosofilor din Europa asupra comorilor care puteau fi găsite în opera Aristotel.

Avicenna (980-1037, Abu Ali al-Husayn ibn Abd Allah ibn al-Hasan ibn Ali ibn Sina) s-a născut în Afshana, lângă Buhara, în Uzbekistanul de astăzi, într-o regiune care cândva făcea

parte din Imperiul Persan. Tatăl său a fost un respectat învățat ismailit din Afganistan, care a lucrat ca funcționar guvernamental. Avicenna povestește în autobiografia sa — el este unul dintre foarte puținii filosofi musulmani care au lăsat în urma lor astfel de mărturii — că citise Coranul până la vârsta de zece ani, că a învățat matematică de la un negustor indian și că a învățat rudimente de știință medicală de la un vindecător itinerant. Mai târziu a studiat jurisprudența islamică, *Fiqh*. Și-a început studiile de *falsafa* în adolescență și marturisește că a citit *Metafizica* lui Aristotel de 40 de ori fără să o înțeleagă — și că acea înțelegere a venit abia atunci când a citit scurtul tratat al lui al-Farabi despre ea, pe care l-a cumparat pe mai nimic de la o tarabă din piață, după ce negustorul de cărți l-a rugat insistent. A fost atât de încântat ca, printr-o astfel de întâmplare, să obțină cheia înțelegerii lui Aristotel, încât în dimineața următoare s-a grăbit să dea de pomană săracilor, în semn de recunoștință față de Cel de Sus.

Avicenna și-a început cariera ca doctor, acordând ajutor medical gratuit bolnavilor din orașul său natal, pentru a și exercita profesia. Prima lui însărcinare a fost aceea de însoțitor medical al emirului local. Aici a avut acces la o bibliotecă bogată și a profitat pe deplin de ea. După moartea tatălui său s-a mutat dintr-un loc în altul, în regiunea Mării Caspice, căutând de lucru și, uneori — pentru că erau vremuri tulburi în regiune —, trebuind să se ascundă pentru a scăpa de arest și întemnițare. În cele din urmă a reușit să se stabilească la Jibal, ca doctor al lui Ala al-Dawla (1008–1041, Muhammad ibn Rustam Dushmanziyar), care întemeiase o dinastie independentă și, după cum s-a dovedit, de scurtă durată, în vestul Iranului. Una dintre cele mai influente cărți ale lui Avicenna a fost scrisă în persană pentru al-Dawla, pentru a explica doctrinele filosofiei, și a fost intitulată simplu: *Filosofie pentru Ala al-Dawla*. Avicenna și-a petrecut ultimul deceniu al vieții sale la Jibal, murind la vârsta de 57 de ani, pe când se afla în marș cu armata lui al-Dawla, în timpul uneia dintre numeroasele sale campanii. Când s-a îmbolnăvit, companionii săi l-au sfătuit să rămână acasă și să se odihnească; el a replicat: „Prefer o viață scurtă și lată unei vieți înguste și lungi“.

Avicenna a scris că, în viziunea lui, misiunea filosofiei era să „stabilească realitățile lucrurilor, atât cât pot ființele umane să o facă“. Filosofului îi revin două sarcini: una teoretică, ce urmărește descoperirea adevărului; alta practică, ce urmărește descoperirea binelui. Căutarea adevărului perfecționează sufletul prin cunoaștere ca atare; căutarea binelui perfecționează sufletul prin cunoașterea a ceea ce trebuie făcut. În timp ce cunoașterea teoretică vizează ceea ce există independent de alegerile și acțiunile noastre, cunoașterea practică vizează modul în care alegem și acționăm.

Fiecare dintre aceste forme de cunoaștere are trei subdiviziuni. În cunoașterea teoretică, ele sunt fizica, matematica și metafizica. În cunoașterea practică, ele sunt conducerea cetății, conducerea gospodăriei și conducerea propriei persoane. Primele două subdiviziuni ale cunoașterii practice privesc principiile prin care lucrurile trebuie împărtășite. A treia privește modul în care se ajunge la cunoașterea virtuților, rafinând astfel sufletul și ajungând la cunoașterea viciilor, așa încât ele pot fi evitate, purificând astfel sufletul. Cunoașterea practică ne este predată prin *sharia* divină, legea derivată din Coran, și *hadith*, spusele profetului Mahomed.

Logica este baza filosofiei, susținea Avicenna, și totodată calea către fericire. Asta se întâmplă fiindcă ea ne permite să ajungem la ceea ce nu este cunoscut, pornind de la ceea ce este cunoscut, prin inferență și derivare. Logica ne dă reguli pentru raționamentul corect, astfel încât să raționăm în mod valid; raționamentul valid ne conduce la cunoaștere, raționamentul invalid, la falsitate. (În cazuri foarte rare, recunoștea Avicenna, Dumnezeu ne-ar putea da cunoașterea gratuit.) Logica se ocupă cu conceptele și, prin urmare, trebuie să înțelegem termenii în care ele sunt exprimate și, de asemenea, formele de demonstrație validă care le implică.

Fizica se ocupă de cele trei principii ale lucrurilor corporale: materie, formă și intelect. Intelectul ține laolaltă materia și forma și este, prin urmare, cauza existenței corpurilor. Corpurile cerești se mișcă în cerc și nu sunt supuse generării și coruperii; dar generarea și coruperea li se întâmplă corpurilor alcătuite din cele patru elemente — pământ, aer, foc și apă —, ale căror combinații diferite dau naștere diferitelor genuri de lucruri sublunare:

minerale, plante și animale. Cele mai înalte dintre acestea din urmă sunt ființele umane, a căror formă este sufletul.

Avicenna a dedicat multă atenție sufletului, fiind de părere că, dacă funcția lui este restricționată la nutriție, creștere și reproducere, el este un suflet-plantă, dacă acestora li se adaugă mișcarea și senzația, el este un suflet-animal și, dacă celor cinci li se adaugă raționalitatea, el este un suflet uman. Raționalitatea are două componente, una teoretică și alta practică; cultivarea componentei teoretice este cea care face ca o ființă umană să dobândească perfecțiunea ei corectă — o viziune cât se poate de aristoteliană.

Cercetarea care se aplică prin excelență principiilor teoretice este metafizica. Subiectul ei este existența *ca atare*. Asta înseamnă că ea examinează ceea ce este esențial pentru existență: unitate și multiplicitate, cauză și efect, universalitate și particularitate, potențialitate și actualitate, posibilitate și necesitate, completitudine și incompletitudine. Existentele sunt fie substanțe, fie accidente, deosebite prin faptul că primele sunt existente care nu sunt într-o substanță, în timp ce ultimele sunt. Existența unui lucru este fie necesară, fie contingentă. A nega că un lucru necesar există este un fapt contradictoriu; a nega că un lucru contingent există nu este contradictoriu. Ceva poate să existe în mod necesar în sine sau în mod necesar prin alt lucru. Această doctrină, utilizând noțiunile modale de necesitate și posibilitate, i-a oferit lui Avicenna un argument important, după cum urmează.

Se poate observa că un lucru *x* trebuie să aibă o anumită proprietate *F* pentru a fi lucrul care este; adică, *F* este *esențial* pentru *x*. Dar asta e adevărat indiferent dacă *x* există sau nu. Întrebarea dacă *x* însuși există în mod necesar este o chestiune diferită. Lucrurile există doar dacă ele sunt generate. Lucrurile care constituie lumea există în mod contingent, pentru că ele n-ar exista dacă nu ar fi generate de altceva. Acum, lanțul causal care dă naștere lucrurilor nu poate să meargă înapoi *ad infinitum*, prin urmare, trebuie să existe o ființă negenerată, noncontingentă — necesară — ca prima cauză a tuturor lucrurilor. Avicenna identifică această ființă cu Dumnezeu. Așadar, Dumnezeu este o ființă necesară; dar faptul că el generează toate celelalte lucruri (prin emanare din revărsarea necesară a abundenței realității sale) înseamnă că și ele sunt necesare; necesitatea lor este „necesitate printr-un alt lucru necesar”. Activitatea creatoare a ființei necesare face necesar ca orice altceva să existe — și asta le face și pe ele necesare în sine.

Ceea ce i-a plăcut lui Avicenna la acest argument este faptul că exista o problemă potențială în viziunea adoptată de la Aristotel, conform căreia cel înalt intelect se gândește (doar) la cele mai înalte lucruri care există — și anume, universalele și adevărurile necesare. Asta ar însemna că Dumnezeu nu se gândește — sau, ceea ce ar fi mai rău, probabil nu se poate gândi — la lucruri particulare. Pe de altă parte, dacă toate lucrurile sunt necesare ca rezultat al primirii necesității transmise de la Dumnezeu, atunci Dumnezeu poate să se gândească la ele. Prin asta se rezolvă o dificultate teologică.

În plus, se rezolvă și o dificultate teologică asemănătoare — sau aceeași dificultate sub o formă diferită. Lucrurile și evenimentele particulare suferă o schimbare, deci dacă Dumnezeu știe despre ele, atunci cunoașterea lui Dumnezeu — și, prin urmare, Dumnezeu însuși — suferă o schimbare. Însă Dumnezeu, fiind unu și perfect, nu suferă nicio schimbare. Pentru a proteja imuabilitatea eternă a lui Dumnezeu, cunoașterea lui trebuie să fie limitată la ceea ce nu se schimbă: universalele și esențele. Dar atunci aceasta îl face pe Dumnezeu să nu mai fie Dumnezeul religiei revelate, care este interesat de păcatul individual și de virtute. Făcând totul necesar prin transmiterea necesității ca Dumnezeu să fie tot ceea ce emană de la el, această dificultate este și ea depășită.

Dumnezeul lui Avicenna este foarte apropiat de Dumnezeul abstract, nonpersonal, „gând ce se gândește pe sine” al lui Aristotel. Dumnezeul lui Avicenna este simplu, necompus, imuabil; și întrucât nu are nici gen, nici diferență, nu poate fi caracterizat sau definit, doar numit. Fiindcă este imaterial, el este într-un totuși bun, fiindcă răul apare doar din materie, pe care Avicenna o definise deja ca „sursa privației” sau negativitate. El este frumusețe absolută, fiindcă nu există nicio frumusețe mai mare decât intelectul absolut. Este cea mai mare plăcere, pentru că face cel mai mare lucru cu puțință — să gândească. Fiind bunătatea, frumusețea și plăcerea perfecte, el este cel mai dezirabil și mai adorabil lucru care exista.

Orice altceva, aflat într-o ierarhie ce coboară de la lucrurile celeste până la cele mundane, emana de la Dumnezeu continuu și etern, căci dacă la un moment dat acest lucru nu s-ar întâmpla, atunci asta ar fi ceva ce nu s-a mai întâmplat înainte, creând o perturbare în toate perfecțiunile. Dar, din fericire, este oricum imposibil, dată fiind natura ființei în chestiune. Această concepție despre Dumnezeu determină două idei asociate: una este *deus sive natura* a lui Spinoza, cealaltă, că, dacă referirile la o divinitate din descrierea lui Avicenna ar fi înlocuite cu referiri la universul natural, ar fi greu de decelat vreo diferență. Asta reiterează ideea că, dacă e cu putință ca ceva să se cauzeze pe sine, de ce să nu spunem că universul se cauzează singur? Și că necesitățile a tot ceea ce urmează sunt necesitățile legilor fizice naturale?

Gândirea lui Avicenna a avut un mare impact atât asupra gândirii occidentale, cât și asupra celei răsăritene și a făcut-o atât în sens pozitiv, cât și negativ. Printre musulmani, impactul negativ a fost resimțit de al-Ghazali, care, în consecință, l-a atacat; iar printre scolastici din Occident, de Toma d'Aquino și Guillaume din Auvergne. Ei au respins opiniile lui despre natura lui Dumnezeu și relația acestuia cu lumea, precum și pe acelea despre eternitatea universului — de ambele părți ale separației religioase, ortodoxia implica un act de creație în timp. Până și susținătorii de mai târziu ai lui Avicenna — inclusiv Averroes și Mulla Sadra — credeau că el nu-l înțelesese corect pe Aristotel și nu erau de acord cu unele dintre părerile sale. Dar, după cum arată această schiță, el a fost un filosof puternic și influența sa — exercitată departe de centrele metropolitane de învățătură și putere și dobândită într-o viață mai curând agitată — a fost una remarcabilă.

Al-Ghazali (1058–1111, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali) nu iubea *falsafa*, nu se considera un *faylasuf*, nu-i plăcea să fie numit *faylasuf* și a scris o carte intitulată *Incoerențele filosofilor*. El a fost jurist — făcând carieră în acest domeniu —, teolog al școlii ash'arite și un mistic inspirat de sufism. Este privit în islamul sunnit drept un *Mujaddid*, un „înnoitor al credinței”, unul dintre aceia care apar o dată la un secol pentru a inspira *ummah*, comunitatea credincioșilor. Cu toate acestea, el figurează ca un filosof important al lumii islamice, iar una dintre lucrările lui a fost influentă în rândul scolasticilor din Europa.

Născut la Tabaran, în regiunea Khorassan, la granițele Asiei Centrale, al-Ghazali a studiat la Nishapur și Isfahan înainte de a fi desemnat să predea la prestigioasa Nyzamiyya Madrasa din Bagdad. Marea reputație de care se bucura l-a adus în poziția de confident al sultanilor și vizirilor, dar proximitatea puterii politice și militare, precum și corupția vieții de la curte l-au dezgustat. După patru ani petrecuți ca profesor la Bagdad, și-a părăsit brusc postul și a călătorit la Damasc și Ierusalim, jurând să nu mai aibă niciun patron pe viitor. După ce și-a făcut pelerinajul la Mecca, s-a întors în orașul său natal și a fondat o mică școală și o mănăstire sufistă. Dar cu cinci ani înainte să moară și-a schimbat din nou atitudinea și s-a întors să predea la o instituție publică, Nyzamiyya Madrasa, din Nishapur. Le-a spus discipolilor săi că a făcut asta fiindcă oamenii erau confuzi din punct de vedere teologic și pentru că autoritățile îl rugaseră să predea din nou.

Al-Ghazali a scris o autobiografie în care afirmă că, pe vremea când preda la Bagdad, a studiat filosofia timp de doi ani cu scopul de a o respinge, petrecând un al treilea an scriind lucrarea sa *Incoerența filosofilor*, pentru a încheia proiectul. Unii comentatori sugerează că a făcut asta pentru a evita acuzația că studiasse mult filosofia pe vremea când era mai tânăr, deoarece *Incoerența* este o lucrare cu calități atât literare, cât și filosofice și are caracteristicile unei producții mature și îndelung cumpănite. Printre celelalte lucrări ale sale se numără un manuscris fără titlu, în care a copiat multe pasaje din alți filosofi, și o carte numită *Doctrinile filosofilor*, care este o versiune arabă, neglijent tradusă și adaptată din limba persană, a cărții lui Avicenna, *Filosofie pentru Ala al-Dawla*. S-a crezut la un moment dat că acest compendiu era o lucrare pregătitoare pentru *Incoerența*, dar cercetări ulterioare sugerează că este mai târzie și are un scop diferit.

Traducerea făcută de al-Ghazali *Filosofiei pentru Ala al-Dawla* a fost sursa mai multor traduceri în latină în decurs de un secol și jumătate după moartea sa și, de asemenea, în ebraică. Prima traducere latină a apărut în a doua jumătate a secolului al XII-lea, făcută de Dominicus Gundissalinus (m. 1190) și Iohannes Hispanus (în floarea vârstei, în 1190),

acesta din urma probabil un mozarab (arab creștin) din Toledo. A fost singura lucrare a lui al-Ghazali cunoscută de filosofi din Europa în secolele al XII și al XIII lea și, fiindcă era o traducere și o adaptare a *Filosofiei pentru Ala al-Dawla*, s-a presupus ca al-Ghazali era un discipol al lui Avicenna, iar cartea, un rezumat al lucrării maestrului său. Această impresie a fost favorizată de faptul că majoritatea traducerilor în latină au omis materialul prefațator în care al-Ghazali se distanțează de ceea ce traduce.

Întrucât al-Ghazali descria *Incoerența filosofilor* ca pe o „respingere” a punctelor de vedere filosofice, s-a presupus că el respingea tot ce era asociat cu gândirea aristotelică. De fapt, lucrurile sunt mai complexe. Ținta lui principală a fost pretenția filosofilor că logica și rațiunea, ca surse ale cunoașterii, sunt superioare teologiei, care se bazează pe revelație și credință. Asta subminează islamul, spune al-Ghazali, și îi încurajează pe unii filosofi să și neglijeze îndatoririle religioase. Procedura sa este să ia un număr mare de doctrine filosofice majore și să demonstreze că filosofi nu reușesc să le pună la punct conform standardelor propriilor lor metode, în special din pricina faptului că ipotezele de la care pleacă sunt acceptate în mod necritic. În unele cazuri, arată că adevărurile pe care el însuși le acceptă nu ar putea fi demonstrate prin metodele filosofilor. Contraargumentele pe care le folosește nu îi aparțin întru totul; el apelează la lucrările criticilor creștini antiaristotelici, care fuseseră cunoscuți în dezbaterile *kalam* încă din secolul al IX-lea.

În discuția sa referitoare la părerile filosofilor despre cauzalitate, al-Ghazali anticipează viziunea lui Hume privind motivele pentru care, având în vedere că nu există nicio „legătură necesară” care să funcționeze în relațiile cauzale, credem că există. O problemă cu care filosofi cu constrângeri teologice se confruntă în mod tipic este dacă poate exista un concept precum acela de „cauze secundare” — altfel spus, cauze de natură diferită de cea a divinității. Soluția pe care o propune al-Ghazali este că nu există astfel de cauze; tot ce se întâmplă este produsul voinței lui Dumnezeu; ceea ce oamenilor li se pare a fi o legătură între o cauză și un efect, aceasta fiind ceea ce, chipurile, distinge ocurența legată de simplele juxtapuneri întâmplătoare ale evenimentelor, este obiceiul așteptării, pe care ni-l formăm ca rezultat al observării acelor evenimente atât de des legate.

Deși majoritatea doctrinelor pe care al-Ghazali le contestă nu au fost privite de el ca eretice, există trei pe care le consideră ca punând probleme serioase credinței islamice. Ele pot fi întâlnite toate în filosofia lui Avicenna, și anume eternitatea universului, restrângerea cunoașterii lui Dumnezeu la universale și negarea reînvierii trupesti. Islamul propovăduiește opusul: că universul a fost creat de Dumnezeu la un anumit moment în timp, că Dumnezeu cunoaște atât particularele, cât și universalele și că sufletele celor morți se vor reuni într-o zi cu trupurile lor. Întrucât doctrinele lui Avicenna sunt periculoase pentru credință și ar conduce pe căi greșite pe oricine le-ar accepta, la sfârșitul *Incoerenței*, al-Ghazali emite o *fatwa*, spunând că oricine predică aceste doctrine este un *kafir* (necredincios) și un apostat și că ar trebui, prin urmare, să fie ucis.

Cei pe care al-Ghazali i-a atacat numindu-i eretici și apostati nu au fost doar filosofi, ci și ismailiții; în cazul ultimilor, el pare să fi înțeles greșit ideile lor, atribuindu-le credința în doi zei. Scrierile sale fixează limitele toleranței din perspectiva sharia, stipulând un test pentru a verifica în ce măsură o doctrină constituie o apostazie sau o necredință. Potrivit acestuia, există trei învățături fundamentale care nu pot fi puse sub semnul îndoielii: monoteismul, profețiile lui Mahomed și învățăturile Coranului despre viața de după moarte. Oricine contestă aceste principii este interzis și trebuie pedepsit prin moarte. Toate celelalte trebuie evaluate pe baza meritelor lor, dar, chiar și atunci când sunt greșite, ar trebui tolerate.

El propunea de asemenea un mijloc de reconciliere a conflictelor între rezultatele rațiunii și revelației demonstrative valide care pot — pentru că sunt ambele adevărate — să fie doar conflicte *aparente*. Asta însemna să tratezi versetele coranice ca simbolice, dacă ele par să fie contrazise de un argument solid. De exemplu: un asemenea argument demonstrează că natura lui Dumnezeu este astfel încât el nu are mâini și nu stă pe un tron. Pasajele din Coran care fac referire la mâini sau la statul pe un tron sunt, prin urmare, simbolice. Dar este interzis să dai o interpretare simbolică oricărui lucru din Coran care nu este incompatibil cu rezultatele demonstrației valide. Majoritatea teologilor și juriștilor musulmani de după al-

Ghazali au acceptat aceste puncte de vedere, deși unii au spus că în cazuri de conflict între rațiune și revelație, revelația ar trebui să fie mereu privită ca superioară.

În lumea islamică, principală lucrare a lui al-Ghazali este *Reînvierea științelor religiei*, care tratează etica de zi cu zi pentru credincioși, acoperind ritualuri și obiceiuri, lucrurile care duc la pierzanie și pe cele care duc în paradis. El critică materialismul și preamărește viața cumpătată și plină de fapte bune, spunând că subtilitățile teologice și jurisprudențiale nu sunt la fel de importante ca puritatea interioară pe care o aduce virtutea. A fost atras de abordarea sufistă a sfințeniei, iar tratatul pe care unii îl consideră un text revizuit în perioada Renașterii, cunoscut în limba engleză ca *The Alchemy of the Happiness*, promovează idealul realizării de sine și uniunii spirituale cu divinitatea. „Misticii, nu oamenii de litere, sunt cei care au avut experiențe reale”, scria el în autobiografia sa. „Progresasem deja pe cât posibil pe calea învățării. Ceea ce a rămas nu mai trebuia să fie obținut prin studiu, ci prin experiență imediată și urmând calea mistică.”

Al-Ghazali trebuie să fie creditat cu un rol major în stabilirea ascendenței ash'arite sunnite în islam și, prin urmare, a limitelor toleranței și ortodoxiei în această cea mai numeroasă ramură a religiei. Deși el însuși a fost departe de a dezaproba folosirea rațiunii în logică și matematică și citarea dovezilor empirice în astronomie și fizică, efectul net al celor trei lucruri — atacul său împotriva *falsafa* (deși, în realitate, limitat la probleme metafizice care incomodau teologia), învățăturile din *Reînvierea* și propria-i înclinație către iluminarea mistică — a fost de a întări rigoarea doctrinară și fideismul în defavoarea reflecției și gândirii critice. Acest fapt a avut o dimensiune politică, aștând diferențele dintre sunniți și șiiți în alte privințe — teologice. O consecință, deja remarcată, a fost aceea că filosofia a rămas o preocupare mai cu seamă în rândul șiiților, cu o marjă considerabilă, decât printre sunniți.

Ibn Rushd, cunoscut în Occident sub numele de Averroes (1126-1198, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd)), a răspuns *Incoerenței filosofilor* a lui al-Ghazali cu a sa *Incoerența incoerenței*. Dar această lucrare, ca de altfel nici celelalte doctrine ale lui Averroes, nu a salvat reputația filosofiei printre sunniți, însă comentariile sale asupra lui Aristotel l-au făcut foarte cunoscut în rândul scolasticilor europeni, unii dintre aceștia fiind, din felurite motive, la fel de critici față de el, ca și coreligionarii săi.

Averroes s-a născut la Cordoba, în Andaluzia, fiind nepotul unui celebru și influent judecător și teoretician al dreptului, Abdul-Walid Muhammad (m. 1126), al cărui fiu, Abdul-Qasim Ahmad, a fost de asemenea judecător, până când a fost înlăturat, în momentul în care dinastia Almohazilor a înlocuit dinastia Almoravizilor, în 1146. Averroes a urmat tradiția juridică a familiei, devenind un jurist renumit. A dobândit totodată o mare reputație și în domeniul medicinei, tratatul său, *Generalități*, servind drept unul dintre principalele manuale medicale atât în Europa, cât și în lumea islamică, timp de secole. Ca răspuns la solicitarea califului almohad Abu Yaquub Yusuf de a-i explica opera lui Aristotel, Averroes a început să scrie comentarii la toate textele acestuia (mai puțin *Politica*), o sarcină care i-a luat 30 de ani. A scris de asemenea despre *Republica* lui Platon și *Isagoge* lui Porfir, printre altele. Preocuparea sa a fost aceea de a-l recupera pe Aristotel din stratul neoplatonist pe care îl impuseseră filosofi precedenți din lumea islamică și de a înțelege filosofia însăși. Interpretările lui au fost uneori chestionabile, dar amploarea și profunzimea angajamentului său cu corpusul aristotelic au stat la baza recuperării filosofului grec de către scolastici europeni.

Averroes a preluat de la Aristotel ideea că universul este etern, ceea ce implică faptul că el nu a fost creat de Dumnezeu. În plus, l-a interpretat pe Aristotel ca respingând ideea nemuririi personale. La rândul său, Averroes a susținut că există o minte unică, universală mintea lui Dumnezeu, ceea ce contrazice ideea că există suflete individuale, înzestrate cu minte și voință. Aceste teze intrau în conflict atât cu doctrina musulmană, cât și cu cea creștină, iar atunci când comentariile lui Averroes s-au răspândit printre scolastici în traducerea latină au provocat indignare. Lumea s-a împărțit; au existat susținători entuziaști ai lui Aristotel — aceștia au fost numiți averroişti — și oponenți. O serie de școli și universități au interzis prelegerile despre Aristotel și, în 1231, Papa Grigore al IX-lea a înființat o comisie pentru a investiga lucrările lui. La vremea aceea, textele aristotelice

începeau să apară direct în latină, mai degrabă traduse din originalele grecești decât prin intermediul limbii arabe sau siriace. Contribuțiile lui Toma d'Aquino nu s-au marginit la simpla reconciliere a lui Aristotel cu doctrina creștină, în mare parte detașându-l pe Aristotel de interpretările averroesiene, ci au făcut din gândirea aristotelică (așa cum a fost interpretată de el, în doctrina cunoscută sub numele de tomism) filosofia oficială a Bisericii Catolice.

Apărarea de către Averroes a filosofiei începe cu afirmația că însuși Coranul impune studierea ei, citând o serie de sure (versete), inclusiv sura 3, „În crearea cerurilor și a pământului și în schimbarea nopții și a zilei sunt semne pentru cei dăruți cu minte”⁶⁰² și sura 59, „Trageți învățăminte, voi cei care aveți ochi!”⁶⁰³ Acest lucru poate fi făcut cel mai bine urmând practica avocaților, spunea el, care este de a trage cu atenție concluzii din fapte și premise acceptate. Oricine are capacitatea de a gândi în felul acesta ar trebui să o facă și ar trebui să se inspire din opera predecesorilor, indiferent dacă ei împărtășesc sau nu aceeași religie, nu în mod necritic, ci acceptând tot ceea ce se dovedește a fi adevărat. Celor care doresc să studieze filosofia ar trebui să li se permită să o facă, pentru că orice rău care li se poate întâmpla din partea ei este doar accidental, ca atunci când bei dintr-o cupă și verși apă pe tine. Însă nu toți vor avea aptitudini pentru filosofie, acesta fiind motivul pentru care Coranul vorbește de trei căi prin care oamenii pot ajunge la adevăr: cea demonstrativă (logica și demonstrația), cea dialectică (dezbateri și interpretare) și cea retorică (discursul obișnuit). Averroes le caracteriza pe acestea drept calea filosofiei, a teologiei și, respectiv, a maselor.

Întrucât Coranul conține adevărul ultim, cunoașterea la care se ajunge prin raționament demonstrativ nu se poate afla în conflict cu el. Conflictele aparente trebuie să fie numai aparente; așadar, dacă filosofia și scriptura nu coincid, scriptura trebuie să fie interpretată în mod simbolic. Așa s-a făcut oricum întotdeauna, spune Averroes, pentru că Dumnezeu a amestecat înțelesurile ascunse cu cele fățișe, pentru a încuraja studiul scripturilor și atenția atunci când o faci. Acesta ar putea fi considerat un alt motiv pentru care considera cunoașterea filosofică drept una superioară. El accepta că, dacă *umma* a ajuns la un consens cu privire la înțelesul unui anumit text, arunci acela este înțelesul lui, iar alte interpretări sunt interzise; dar acolo unde nu există nicio interpretare agreată, discutarea textului ar trebui să fie liberă. Ținând cont de faptul că există foarte puține texte pentru care a fost agreat un înțeles, sunt multe posibilități pentru dezbateri. În particular, spune Averroes, asta înseamnă că al-Ghazali greșese opunându-se ideilor că universul este etern, că reînvierea corpurilor nu are loc și cunoașterea lui Dumnezeu privește doar universalele; toate cele trei puncte sunt deschise pentru dezbateri.

Existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată prin observarea scopului universului și a modului în care este el conceput, spune Averroes, însă el nu a fost de acord cu doctrina emanaționismului, susținând în schimb că Dumnezeu transcende universul. În conformitate cu intenția sa de a reconcilia filosofia și religia, a susținut că disputa dacă universul este etern sau a fost creat la un moment dat poate fi rezolvată pe principii aristotelice, afirmând că universul este etern, dar forma i-a fost impusă la un moment dat.

Scolasticii care au fost contrariați de ideile lui Averroes l-au înțeles ca acceptând concluzia că, dacă discuția despre cunoașterea și voința lui Dumnezeu poate fi în cel mai bun caz doar metaforică, relația lui Dumnezeu cu lumea este astfel încât exclude posibilitatea providenței - „providență” însemnând că Dumnezeu acționează în lume pentru a direcționa, schimba sau interveni în viețile indivizilor și societăților. Scripturile sugerează altceva, dar, la Averroes, ca și la unii scolastici, doctrina „Dublului adevăr” - filosofia și teologia au fiecare acces la adevăr în felul lor propriu sau (mai concesiv) privind același adevăr în mod diferit - rezolvă sau evită problema. Răspunzându-i direct lui al-Ghazali la întrebarea despre creație, Averroes a susținut că agenții eterni și temporali s-au comportat foarte diferit. Un agent temporal poate lua o decizie și apoi să întârzie implementarea ei, dar pentru Dumnezeu nu există nicio diferență între un timp sau altul și nicio breșă între intenție și acțiune. De ce ar crea Dumnezeu o lume la un anumit moment în timp și nu în oricare altul? În orice caz, înainte să existe o lume, nu a existat nimic care să distingă momente în timp, așa că disputa e lipsită de sens.

O doctrină distinctă la Averroes este cea referitoare la „unicitatea intelectului”. El credea că intelectul este o entitate unică, eternă, în care ființele umane individuale participă — similar cu o mulțime de laptopuri care rulează același program unic, însă fiecare dintre ele fiind capabil să acceseze orice funcție a programului unic, în mod individual, pentru a funcționa. Averroes a folosit această doctrină pentru a explica felul în care este posibilă cunoașterea universală. El credea că doctrina fusese prezentată de Aristotel în *De anima*, dar d'Aquino a susținut în propriul său tratat „Despre unitatea intelectului: împotriva averroistilor” că aceasta era o interpretare greșită. Secțiunea din *De anima* este foarte obscură, parțial pentru că este scurtă, dar și pentru că, după cum recunoștea Aristotel însuși, admiterea chestiunii este una extrem de dificilă; însă acolo el pare într-adevăr să susțină imortalitatea și imaterialitatea părții care constituie „agentul intelect” al minții.

Efectul paralizant pe care al-Ghazali l-a avut asupra reputației *falsafa* în lumea islamică a avut ca rezultat, după cum observăm, dispariția ei — sau poate că ar fi mai corect să spunem absorbția ei completă în *kalam*, teologie — în islamul sunnit, care, în proporție absolută, reprezintă astăzi 90% din lumea islamică. Dar, după epoca lui Averroes, filosofia nu a înflorit, nici măcar printre šiiti, așa cum o făcuse în epoca de aur, între secolele al IX-lea și al XIII-lea, în sensul producerii unor mari gânditori, ale căror contribuții au fost pe deplin și în mod semnificativ o parte a istoriei generale a filosofiei. Motivul este unul simplu: doctrina religioasă nu este foarte prietenoasă cu reflecția filosofică; reflecția filosofică are prea repede tendința de a contesta, deranja sau submina certitudinile dogmatice. Conform standardelor ulterioare, gradul de libertate de opinie pe care al-Ghazali era pregătit să-l acorde *falsafa* pare foarte generos, dar nu a fost totuși suficient.

⁵⁹³ Această declarație este făcută de Seyyed Hossein Nasr în Introducerea cărții *Istoria filosofiei islamice*, editată împreună cu Oliver Leaman. (N.a.)

⁵⁹⁴ Am menționat deja mai sus, pp. 23–24, eforturile viguroase ale creștinismului de a elimina civilizația clasică precedentă. O mică informație relevantă: în secolul al V-lea e.n., la Alexandria au fost organizate grupuri de creștini care îi atacau și îi băteau pe „filosofi, păgâni”, așa cum făceau grupurile de supremariști albi din sudul Statelor Unite, care îi vâneau pe afro-americani pentru a-i bate și a-i linșa, o expresie a urii rasiale pusă în aplicare în regiunea respectivă în perioada cuprinsă între anii 1860 (când a fost abolită sclavia) și anul 1960. (N.a.)

⁵⁹⁵ Al-Kindi, *Despre filosofia primă*, ediție bilingvă, editarea și traducerea originalului arab și note explicative de George Grigore, Polirom: 2017, Cap. 1, p. 37. (N.t.)

⁵⁹⁶ Al-Farabi, „Sentințele omului de stat”, Partea 1, 6, p. 131, în Grete Tartler, *Înțelepciunea arabă. De la preislam la hispano-arabă*, studii, prezentări, selecția și traducerea textelor, note și comentarii, ediția a III-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași: 2014. (N.t.)

⁵⁹⁷ Al-Farabi, „Cetatea virtuoasă; Principiile vederilor locuitorilor cetății virtuuoase”, XXI, p. 72, în Grete Tartler, *Înțeleptul singuratic*, Humanitas, București: 2006. (N.t.)

⁵⁹⁸ *Ibidem*, XXIV, p. 83 și următoarele. (N.t.)

⁵⁹⁹ Al-Farabi, „Sentințele...”, 52, p. 143. (N.t.)

⁶⁰⁰ Al-Farabi, „Cetatea virtuoasă...”, XXV, pp.86–87. (N.t.)

⁶⁰¹ *Ibidem*, XXIX, pp. 95–98; vezi și XXXIII–XXXV. (N.t.)

⁶⁰² *Coranul cel sfânt și traducerea sensurilor în limba română*, traducere și editare Liga Islamică și Culturală din România, ediția a II-a, Editura Is.am, Timșoara: 1999, sura 3, Al-Imran (Sura Familiei lui Imran), 190, p. 75. (N.t.)

⁶⁰³ *Ibidem*, Sura 59, Al-Hașr (Sura Pribegiei), 2, p. 545. (N.t.)

FILOSOFIA AFRICANĂ

Europa, India și China au tradiții, religii, folclor, poezie, artă și colecții de maxime întruchipând înțelepciunea dobândită prin experiență. În plus, ele au dezvoltat corpusuri de gândire care sunt distinctiv filosofice, sub forma dezbaterilor detaliate și, aproape în toate cazurile, scrise — despre teorii metafizice, epistemologice, etice și politice.

Europa, India și China sunt zone geografice mari și conțin numeroase filoane diferite de folclor și tradiții în diversele lor regiuni. Când se folosesc etichetele de „filosofie indiană” și „filosofie chineză”, ele au menirea de a cuprinde nu tot folclorul, tradiția și religia din zona geografică respectivă, ci școlile de gândire dezvoltate ce se pot întâlni în istoria lor, de exemplu Advaita, confucianismul și budismul. Pentru a învăța despre ele și probabil pentru a le comenta, poți merge la corpuri de scrieri și la autori cunoscuți, care împreună formează un catalog recognoscibil și adresabil de teme — ce, cu siguranță, intermitent, intrigă, contrariază și deranjează aproape pe oricine la un moment dat: printre ele, adevărul, semnificația, înțelesul, existența și valoarea — care, în filosofie, sunt supuse unei explorări extinse, avansate și riguros profunde din punct de vedere filosofic.

Funcționează oare sintagma „filosofie africană” în același fel cu acelea de „filosofie indiană” și „filosofie chineză”? Există școli de gândire filosofică dezvoltate în Africa ce pot fi deosebite de tradițiile, religiile, folclorul, mitologia, poezia, arta și colecțiile de maxime ce întruchipează înțelepciunea dobândită prin experiență?

Un răspuns trebuie să înceapă cu o distincție. Dacă Augustin din Hippona și neoplatonicienii din Alexandria, Egipt, sunt priviți ca „filosofi africani”, atunci răspunsul este imediat „da”. Dar, dacă privim regiunile geografice din Egipt și nordul și nord-estul Africii ca fiind, din punct de vedere istoric și cultural, legate de Europa și de Orientul Mijlociu, această etichetă este înșelătoare. Dacă „filosofie africană” denotă sisteme de gândire cu privire la chestiuni metafizice, epistemologice, etice și politice care sunt în mod particular *africane* și care au evoluat prin dezbateri, atunci trebuie să le căutăm în Africa de Vest și Africa Subsahariană.

În aceste zone întinse ale Africii continentale există resurse bogate de folclor, povești, înțelepciune, tradiție, artă și religie. Înseamnă ele filosofie? Același material bogat din alte continente ale lumii nu este considerat a fi. Dar în relație cu Africa postcolonială a apărut o perspectivă puternic susținută conform căreia, dintr-un asemenea material, poate fi extrasă o gândire distinct filosofică. Ideea este că folclorul, poveștile, maximele înțelepte, tradiția, arta și religia conțin și exprimă concepții despre lume, la care se adaugă apoi afirmația că o viziune despre lume este, doar în virtutea existenței sale, o filosofie. Este oare corectă această perspectivă? Materialul conține, într-adevăr, viziuni despre lume asociate cu popoare și limbi din diferite părți ale Africii, de la yoruba, în Nigeria și Benin, până la zulușii din KwaZulu-Natal. Dacă cineva atașează un sens extins și foarte larg etichetei „filosofie”, permițând astfel includerea oricărei viziuni despre lume sub această etichetă, atunci ideea despre lume implicită (de exemplu) în opera lui Homer, predicată despre interacțiunea zeilor olimpieni cu omenirea, sau în tradițiile indigenilor australieni, care sunt foarte vechi și elaborate, ar trece drept filosofie. Este oare satisfăcător?

Aceasta este întrebarea crucială pentru a determina dacă viziunile despre lume identificabile în tradițiile africane pot fi plasate în aceeași categorie cu operele lui Platon și Kant (ca repere indiscutabile a ceea ce este „filosofia”). Trebuie spus cel puțin că există o mare diferență în discuție aici și că, într-o carte precum cea de față, este nevoie de criterii precise pentru ca termenul „filosofie” să funcționeze. Dacă s-ar accepta un sens mult mai larg al cuvântului, atunci această carte ar trebui să fie un expozeu enciclopedic de antropologie și etnografie, de folclor, legende, tradiții, aforisme și lingvistică comparată, dar și de filosofie în sensul asociat cu Platon și Kant.

Este important de subliniat faptul că insistența asupra unei utilizări fără echivoc a termenilor nu ar trebui să fie considerată ca implicând o continuare a perspectivei rușinoase, aproape universal susținute de colonizatorii albi din trecut, potrivit căreia culturile africane

sunt „inferioare”. Opera inestimabilă a lui Edward Wilmot Blyden în inițierea „decolonizării minții africane”, activitatea politică a lui James Beale Horton, un medic militar și, mai târziu, om de afaceri, codificarea legii Akan și a principiilor constituționale de către juriștii John Sarbah și Joseph Hayford („regele Africii de Vest”), toate ar dezminți o astfel de viziune. Ultimii trei au fost educați în Marea Britanie, dar, ca și în cazul multora a căror inspirație s-a născut din sentimentul de apartenență la țările de adopție sau de origine și din sentimentul pe care Blyden l-a numit cu mândrie „negritudine”, ușurința cu care rafinamentul lor politic și cultural s-a folosit de ocazia de a se exprima este o dovadă împotriva acelei afirmații false.

Gânditorii prezenți aici nu sunt decât patru exemple, dintre multe altele, a căror contribuție la dezvoltarea conștiinței politice de sine a Africii colonizate este semnificativă.⁶⁰⁴ În aceasta privință, eforturile lor sunt comparabile cu cele depuse de Gandhi în India. A spune că gândirea lor constituie mai degrabă o „filosofie politică africană” distinctivă decât gândire politică aplicată unui context african înseamnă a descrie greșit contribuția lor. Ar fi mai plauzibil să considerăm tradiția africană identificabilă drept sursă a conceptelor de *consciencism* („conștientism”), avansat de Kwame Nkrumah din Ghana, și de *Ujamaa*, „apartenența la familie”, propus de Julius Nyerere din Tanzania, ambele plecând de la modul tradițional în care se organizează societățile tribale africane. Dar, atât timp cât aceste idei sunt înrudite îndeaproape cu premisele fundamentale despre interdependența socială umană în comunism și socialism în general, ele nu sunt exclusiv africane, ci universale.

Un raționament asemănător se aplică „filosofiei africane”, opera filosofică realizată de africani sau de indivizi cu descendență africană, fie în Africa, fie în străinătate. A descrie drept „filosofie africană” lucrarea scrisă în secolul al XVIII-lea de Anton Amo, născut în Ghana, dar care s-a mutat în Olanda la vârsta de trei ani, ar fi o descriere greșită — deși remarcile laudative ale colegilor săi profesori de la Universitatea Wittenberg din Prusia, cu privire atât la el, cât și la continentul lui de origine, le fac multă cinste amândurora. A descrie drept „filosofie africană” lucrările unui distins filosof de origine africană, precum Kwame Anthony Appiah, născut în Anglia, dar predând în Statele Unite, ar fi de asemenea greșit. La fel cum s-ar întâmpla și în cazul autorului cărții de față, născut tot în Africa.

Pentru a contesta ideea că Africa nu are o filosofie sistematică scrisă, este citat exemplul gânditorului etiopian din secolul al XVII-lea, Zara Yacob, și a cărții sale, *Hatata*. Există motive să punem sub semnul întrebării autenticitatea acestei cărți; descoperitorul ei, misionarul din secolul al XIX-lea Padre Giusto d'Urbino, a fost suspectat că ar fi falsificat-o.⁶⁰⁵ Dar, pentru scopurile prezente, să presupunem că este autentică.

Yacob pledează pentru o abordare raționalistă a descoperirii naturii universale a adevărului și moralității, susținând că observarea lumii și a oamenilor va dezvălui țelul lui Dumnezeu, și anume acela de a-i face în mod deliberat pe oameni imperfecti, astfel încât, pentru a fi „demni de răsplată”, ei trebuie să se străduiască din răputeri să ajungă la perfecțiune. Yacob a fost crescut și educat în religia creștină ortodoxă coptă, refuzând să se convertească la catolicism atunci când regele Susenyos al Etiopiei, sub influența iezuiților portughezi, a cerut ca toți supușii să o facă și, în schimb, și-a dezvoltat propria versiune a unei moralități teiste sub influența psalmilor lui David, pe care îi admira foarte mult. A fost urmat de un discipol, Walda Heywat, care a suplimentat *Hatata* cu propriile lui scrieri.

Trebuie remarcat faptul că Yacob și Heywat au fost produse ale unei culturi avansate, aflate vreme îndelungată în contact cu credința și gândirea creștină, iudaică și musulmană. În *Hatata*, Yacob citează discuțiile pe care le-a avut cu reprezentanți ai celor trei credințe și, ca urmare, ei merită să stea alături de Augustin și de gânditorii din Alexandria, ca moștenitori ai tradițiilor teologiei și filosofiei dezvoltate în Orientul Mijlociu și Europa. Yacob fusese instruit în școli al căror curriculum includea *sewasewa*, interpretarea scripturală, care poate fi un imbold puternic către ideea că diferențele de interpretare și, prin extensie, diferențele dintre religii, în general, ascund vederii adevărurile ce stau la baza lor. În esență, viziunea lui Yacob a constat în recunoașterea existenței unor asemenea adevăruri universale. El este un filosof african în sensul că s-a născut și a trăit în Africa; însă filosofia sa apare din același context general precum cea a lui Augustin.

Ideea că o mare parte din ceea ce se pretinde „filosofie africană” nu intră sub incidența primului termen al acestei sintagme este controversată tocmai pentru că ea refuză un anume statut semnificativ al tradițiilor intelectuale și culturale puse în discuție. Cineva mai sarcastic din fire, care adoptă această perspectivă, ar putea spune: „Într-o epocă în care termenii ce conferă statut au devenit foarte încăpători, pentru a găzdui ambițiile de autoafirmare ale cât mai multor oameni și lucruri cu putință, cădem pradă pericolului ca ele să și piarda orice utilitate reală”. Dacă „filosofie” înseamnă orice crede sau spune cineva, mai degrabă decât ceva ce stabilește clar ce anume abordează și felul în care o face, atunci am pierdut un termen util și va trebui să ne limităm la descrierea filosofiei în mod diferit — probabil cu titlul anevoios de „studii metafizice, epistemologice, etice și logice”, pe scurt SMEEL, astfel încât am putea lăsa toate celelalte opinii și orice fel perspective tradiționale să fie celebrate sub eticheta demna, dar mai nou lipsită de informații, a „filosofiei”.⁶⁰⁶

Acest tip de viziune îi determină pe susținătorii conceptului de „filosofie africană” să spună că negarea existenței sale reprezintă „o respingere implicită a Africii”, ba chiar „o insultă implicită”. Dar a adopta o poziție atât de defensivă înseamnă să pierzi șansa de a adresa o întrebare esențială: „Există ceva deopotrivă unic african și fundamental filosofic în cultura sau tradiția africană?” Taxonomia demersurilor culturale și intelectuale africane a lui Henry Odera Oruka, care ar îndeplini condițiile, cuprinde: viziuni tradiționale despre lume, zicători înțelepte, opinii politice, filosofie academică profesionistă, filosofie literară și studiul „hermeneutic” al gramaticii limbilor africane, pentru a scoate la iveală ideile semnificative din punct de vedere filosofic înglobate în ele. După cum sugerează cele de mai sus, nu este prea convingător; și unul dintre motivele principale pentru care se întâmplă asta poate fi prezentat printr-o comparație: ceea ce contează ca fiind în mod clar filosofic în filosofiele din India și China, de exemplu, nu trebuie să îndeplinească un criteriu atât de exigent precum obligativitatea de a fi *exclusiv* indian sau *exclusiv* chinezesc. Acesta este motivul pentru care „filosofie indiană” înseamnă „filosofie în India sau creată de filosofi indieni”. Termenul „filosofie africană” caută să obțină o semnificație diferită și își dorește această semnificație mai degrabă în scopuri ce țin de identitatea postcolonială, decât pentru adevăr sau înțelegere *per se*. Controversa în această privință nu este o problemă a filosofilor din alte părți ale lumii care ar refuza accesul în clubul lor doar din motive intrinseci problemei legate de conținutul și stilul filosofiei; filosofi africani de frunte, precum Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu și Kwame Anthony Appiah, se opun cu toții abordării etno-filosofice, iar ultimii doi împărtășesc aceeași viziune a „filosofiei înțelepciunii”.

Este mai elocvent să observăm că tradițiile și perspectivele care oferă o structură și relații sociale unei societăți, precum și justificările oferite pentru acele tradiții, pot fi considerate ca reprezentând o viziune *etică*. În acest sens, sunt multe de descoperit în Africa, de exemplu, bogatul și foarte atrăgătorul concept de *Ubuntu* (vezi mai jos). Pe măsură ce această idee și implicațiile ei au fost tot mai discutate și s-a scris despre ele, ea a ajuns să constituie o contribuție filosofică substanțială. Este indiscutabil că filosofi africani — filosofi de etnie africană care scriu, predau sau ambele fie în Africa, fie în alte părți ale lumii — ar putea găsi în resursele culturale ale unei tradiții specific *africane* de cosmologie, istorie sau înțelepciune populară materialele necesare pentru a articula teorii metafizice și epistemologice și a contribui și la teoria logică. Ea *nu* trebuie să fie însă etnografie deghizată în filosofie.

După cum am sugerat, conceptul de *Ubuntu* este un astfel de subiect; iată un concept foarte interesant pentru gândirea etică în tradiția umanistă. El este o definiție a existenței morale umane în termeni de reciprocitate, o recunoaștere a interconexiunii esențiale și, prin urmare, constitutive, definitorii, formatoare de umanitate dintre persoane. „Umanitate” — în mod clar în sensul de „omenie” și „caracter omenesc”, combinate — este exact ceea ce înseamnă *ubu ntu* în limbile Nguni, precum Zulu, Xhosa și Ndebele: *ntu* înseamnă „uman”, iar prefixul *ubu-* îndeplinește același rol pe care îl joacă în engleză sufixul „-ity”, și anume transformă un nume concret într-unul abstract. El rezonază cu ideile de „consciencism” și *Ujamaa* deja menționate și are paralele directe în alte perspective bantu, de exemplu ideea Shona de *Hunhu*.

Constelația de idei surprinsă de *Ubuntu* include amabilitatea, bunătatea, generozitatea, prietenia, compasiunea, grija, atitudinile și acțiunile omenoașe, dar și recunoașterea interdependenței care conferă o îndreptățire și, simultan, o obligație de reciprocitate acceptată de bunăvoie. Cea mai scurtă formulă a acestor valori umaniste este aserțiunea: „Eu sunt datorită ție”. Deși un concept vechi, relevanța lui contemporană se datorează susținerii pe care i-a oferit-o scriitorul Jordan Kush Ngubane în anii 1950 și adoptării lui de către arhiepiscopul Desmond Tutu în timpul președinției sale la Comisia pentru Adevăr și Reconciliere, după sfârșitul apartheidului în Africa de Sud.⁶⁰⁷

Virtuțile generozității și bunătății nu sunt unice pentru *Ubuntu*, desigur; ele se află în centrul tuturor moralităților, fie ele umaniste sau religioase. În mohism (o filosofie seculară) și creștinism (o religie), jurământul grijii și iubirii fraterne cere mai mult decât simpla generozitate și bunătate — nu toată lumea este demnă de iubit, așa că aceasta este o poruncă ce presupune un efort mai mare —, dar cerințele mai realiste, pentru că sunt mai modeste, sunt lucruri obișnuite bune și apar, fără îndoială, din natura esențialmente socială a ființelor umane, transformând reciprocitatea într-o atitudine avantajoasă din punct de vedere evolutiv. Dar insistența conceptului de *Ubuntu* asupra unui înțeles activ al acesteia este o alternativă sănătoasă la o versiune frazată în mod negativ, care spune „Nu face rău”, sau chiar ca o versiune și mai palidă a pozitivului: „Maximizează utilitățile”. A fi demn să fii descris drept *Ubuntu* (asemănător cu a fi numit o „persoană respectabilă”, dar chiar mai mult decât atât) înseamnă a fi caracteristicile pe care termenul le denotă: iar asta este exact ceea ce o etică — de la *ethos*, caracter — aspiră să fie. Ea se situează între supraambițiosul „Iubește-ți aproapele” și subambițiosul „Nu face rău”, ca un principiu etic realist pozitiv ce conține în sine propria-i justificare, și anume că, în calitate de animale sociale care au nevoie unele de altele, trebuie să trăim așa cum ne dictează acest statut. Aboleşte diviziunea este-trebuie, spunând că „trebuie” (valoarea) este implicită în „este” (faptul): faptul de a fi uman implică în mod esențial — fiindcă relațiile umane sunt unele interne, care modifică „relata” — virtuțile reciproc constitutive ale caracterului uman.

Prin urmare, este firesc ca, așa cum omenirea însăși s-a născut în Africa, tot așa una dintre cele mai bune idei despre felul în care ea poate să înflorească — ideea de *Ubuntu* — să vină tot de acolo.

⁶⁰⁴ Chiar și aici se observă rolul distincțiilor: o mare figură precum Nelson Mandela va fi prezentat mai curând în fruntea listei de activiști politici decât alături de Blyden, cu atât mai puțin de Locke și Rousseau. (N.a.)

⁶⁰⁵ Cel care mi-a atras atenția asupra acestei posibilități a fost colegul meu dr. David Mitchell. (N.a.)

⁶⁰⁶ Într-adevăr, aceeași remarcă s-ar aplica acelor gânditori incluși în *Salon des refusés* în Partea a IV-a a cărții de față — sociologi, teoreticieni politici, antropologi, istorici ai ideilor și exponenți ai „teoriei critice”, care sunt cu toții euheterați uneori ca „filosofi”. (N.a.)

⁶⁰⁷ C.B.N. Gade, în „The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu”, urmărește utilizarea termenului începând din 1864. Analiza pe care o face Ngubane conceptului a apărut în romanele sale și în revista *African Drum*. Discutarea explicit filosofică a conceptului este atribuită lui S.J.T. Samkange și T.M. Samkange, *Hunhism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy* (1980). (N.a.)

OBSERVAȚII FINALE

Reflecția asupra marii aventuri a filosofiei scoate la iveală două lucruri. Unul este acela că filosofia se bazează pe două întrebări profunde și fundamentale. Prima dintre ele este următoarea: Ce există? A doua: Ce contează?

Prima este o întrebare cu privire la natura realității. Ce există? Ce este existența? Ce fel de lucruri există? Ce este, în ultimă instanță și în cele din urmă, real? Asta ridică întrebări legate de cunoaștere. Cum putem ști și spune ceva despre realitate, despre lume, despre noi înșine și despre relația dintre noi și lume? Ce este cunoașterea? Care este cea mai bună metodă de a ajunge la ea? Ridică întrebări despre concepte pe care trebuie să le înțelegem pentru a înțelege cunoașterea și modul prin care ajungem la ea: rațiune, experiență, adevăr și semnificație implicând astfel logica, percepția, gândirea, teoretizarea, dând sens limbajului, minții și conștiinței.

Arată că întrebarea „Ce există acolo?” reprezintă sursa metafizicii, epistemologiei, logicii, filosofiei limbajului și filosofiei minții.

A doua întrebare, „Ce contează?”, se ocupă de valoare — are de-a face cu etica și politica, iar aceasta din urmă, așa cum a văzut-o Aristotel, vine în continuarea eticii; ea vorbește despre viața bună și societatea bună, despre problema obligațiilor și a responsabilităților noastre, despre judecățile noastre cu privire la ceea ce este greșit și dăunător și la cum să îndreptăm aceste situații, despre cum să trăim și cel fel de oameni ar trebui să fim, atât la nivel individual, cât și social. Este despre ceea ce în ultimă instanță contează în modul cel mai profund. Și este de asemenea despre estetică, care are legătură cu calitatea experienței trăite. Având în vedere toate aceste considerente, această întrebare despre valoare este despre umanitate și relații, societate și sensul vieții.

Al doilea lucru relevat de reflecția asupra marii aventuri a filosofiei este acela că filosofia e un demers care poate avea consecințe foarte importante. Ea a început ca o cercetare contemplativă și serioasă despre tot și toate și, pe măsură ce s-a maturizat, au apărut o serie de teme centrale — cele identificate mai sus ca fiind implicate în cele două mari întrebări. Eforturile de a găsi răspunsuri la ele au luat numeroase forme. Progresele însă s-au realizat. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, filosofi interesați de structura, proprietățile și comportamentul universului material — oameni precum Copernic, Galileo, Newton — au început să găsească noi modalități de a pune întrebări și de a le răspunde, iar rezultatul a fost nașterea științei moderne. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, filosofi interesați de ceea ce numim astăzi psihologie, sociologie, lingvistică, filologie și cercetare istorică au dat naștere științelor sociale. În secolul XX, filosofia și logica au jucat în rol major în apariția informaticii și științei cognitive.

Încă nu știm ce există în mod fundamental. Încă ne luptăm cu probleme despre ce este bine și corect, despre felul în care societatea ar trebui să fie organizată, despre semnificație și valoare, dar mai ales cu întrebări legate de căutarea vieții bune și demne. Mulți oameni nu cred în aceste lucruri, preferând în schimb să adopte un set prestabilit de idei dintr-o anumită tradiție, de obicei o religie, din care cea mai mare parte a lor alege ce-i convine și ignoră ceea ce nu îi convine. Însă filosofia este refuzul de a fi leneș în privința marilor întrebări. Ea patrulează pe circumferința micului petic de lumină care este cunoașterea, scrutând întunericul ignoranței, pentru a găsi formele aflate acolo. Chiar dacă majoritatea oamenilor se teme să accepte provocarea de a gândi (Russell a spus: „Majoritatea oamenilor mai degrabă ar muri decât să gândească și cei mai mulți chiar o fac”), ei tot ajung să se confrunte destul de des cu tot felul de întrebări filosofice: despre ce este corect și ce este greșit, despre ce alegere să facă în vreo privință fundamentală, despre ce înseamnă asta cu adevărat. În felul acesta, fiecare este câteodată filosof; fiecare participă. Iar asta ne face pe toți jucători în istoria filosofiei.

APENDICE: O SCHIȚĂ A LOGICII

Așa cum matematica este instrumentul științei, logica este instrumentul filosofiei. Este util să aruncăm o privire asupra a ceea ce se petrece în domeniul logicii și să ne familiarizăm cu câțiva dintre termenii logicii și conceptele ei, pentru a aprecia multe dintre dezbaterile filosofice. Ceea ce urmează este o astfel de schiță.

Logica este studiul raționamentului și al argumentului. Ea are trei ramuri distincte. Există logica deductivă formală, care se ocupă cu studiul formelor valide de raționament deductiv. Există logica inductivă, care se ocupă de genul de cercetare și raționament tipic în viața de zi cu zi și în unele științe. Și există logica informală, care are legătură cu numeroasele tipuri de raționament folosite în dezbateri, în drept și politică, ba chiar în definirea și apărarea tezelor în orice ramură a cercetării discursive, dar și în erorile și instrumentele retorice specifice unei asemenea dezbateri. În logica informală se aplică atât considerațiile logice deductive, cât și cele inductive, dar o trăsătură importantă este identificarea și evitarea erorilor informale de raționament, respectiv, cele care nu țin de forma sau structura argumentului însuși, independent de conținutul său.

În logica deductivă formală, conceptul de *formă*, după cum arată însuși numele, reprezintă un aspect central. Logica deductivă formală studiază nu argumente individuale, ci *tipuri* de argumente, pentru a vedea care este astfel structurat sau format încât, dacă premisele sunt adevărate, concluzia să fie și ea garantat adevărată, indiferent de subiect. Aceasta este ceea ce înseamnă „valid”; un concept care se aplică doar *structurii* argumentelor, nu și conținutului lor. Un argument este *solid* dacă, pe lângă faptul că are o formă validă, are și premise adevărate, cu alte cuvinte, dacă *atât* conținutul, *cât și* formele sale se mențin. Astfel, soliditatea argumentelor este parțial o chestiune ce ține de fapte, respectiv cele afirmate în premise, și parțial o chestiune ce ține de modul în care este structurat argumentul. Ca să reluăm: logica formală deductivă este interesată doar de această ultimă problemă — forma sau structura — și scopul ei este de a identifica ce tipuri de argument sunt valide în virtutea formei lor, astfel încât, *dacă* sunt oferite premise adevărate, acea formă va garanta o concluzie adevărată.

Argumentele inductive, în schimb, dacă sunt unele bune, doar fac probabile concluziile lor într-o anumită măsură. Faptul că gradul de probabilitate poate fi unul foarte scăzut, chiar dacă argumentul pare plauzibil, poate fi dovedit printr-un exemplu de cea mai simplă formă de inducție, „inducția prin simplă enumerare”, în care o concluzie generală este inferată dintr-un număr limitat de premise particulare: „Această lebădă este albă, acea lebădă este albă, următoarea lebădă este albă... deci toate lebedele sunt albe”. Unele lebede, de fapt, sunt negre; unele sunt chiar negru cu alb.

Inferența inductivă trece întotdeauna dincolo de ceea ce spun premisele, în timp ce inferențele deductive nu conțin niciun fel de informații noi în concluzie, care este doar o rearanjare a informațiilor din premise. Să luăm următorul exemplu: „Toți oamenii sunt muritori; Socrate este om; deci Socrate este muritor”. Tot ce s-a petrecut aici a fost că termenii care apar în argument au fost redistribuiți, pentru a produce concluzia.

Dar deși s-ar putea să nu existe nicio informație nouă în concluzia unui argument deductiv, ea poate fi totuși informativă din punct de vedere psihologic. Acest lucru este demonstrat de povestea ducelui și a episcopului. Un episcop celebru a fost oaspete de onoare la o petrecere la țară, găzduită de un duce. La un moment dat, ducele și-a părăsit oaspeții pentru a ordona ceva slujitorilor săi, iar episcopul i-a amuzat pe invitați, povestindu-le că pe vremea când era doar un preot abia hirotonisit, prima persoană care i s-a confesat a fost un criminal în serie, deosebit de ticălos. Apoi, când ducele s-a întors, l-a bătut pe episcop pe umăr și a spus: „Episcopul și cu mine ne cunoaștem de foarte multă vreme. De fapt, eu am fost prima persoană a cărei confesiune a ascultat-o”. Auzind acestea, oaspeții, evident, au plecat în grabă.

Primul studiu sistematic al logicii a fost făcut de Aristotel. Cu adăugiri și extensii, mai ales din partea unor logicieni din școlile medievale, logica lui a rămas o știință aparent desăvârșită,

până în secolul al XIX-lea. Dar atunci, în mâinile matematicienilor Augustus De Morgan, George Boole și, în special, Gottlob Frege, ea a fost transformată în logică matematică sau „simbolică”, un instrument cu o anvergură și o putere mult mai mari decât logica aristotelică. Una dintre inovațiile care a făcut posibil acest lucru a fost dezvoltarea unei notații care să exprime noțiuni din ce în ce mai complexe. (Notația standard folosită în momentul de față este derivată dintr-o concepură de Bertrand Russell și Alfred North Whitehead, în lucrarea *Principia Mathematica*.)

Logica aristotelică se bazează pe trei așa-numite „legi ale gândirii”: legea identității, care spune că „A este A”, legea non-contradicției, care spune „nu atât A, cât și non-A” și legea terțului exclus, care spune „fie A, fie non-A”. (Augustus De Morgan a arătat că ultimele două sunt doar modalități diferite de a spune același lucru.)

Un exemplu al modului în care inferențele au fost explorate în cadrul logicii aristotelice este oferit de „pătratul opoziției”. Considerând literele S și P ca reprezentând Subiect și Predicat (în propoziția „calul este maro”, subiectul este „calul”, iar predicatul este „maro”), se pot descrie cele patru forme standard ale propoziției, după cum urmează:

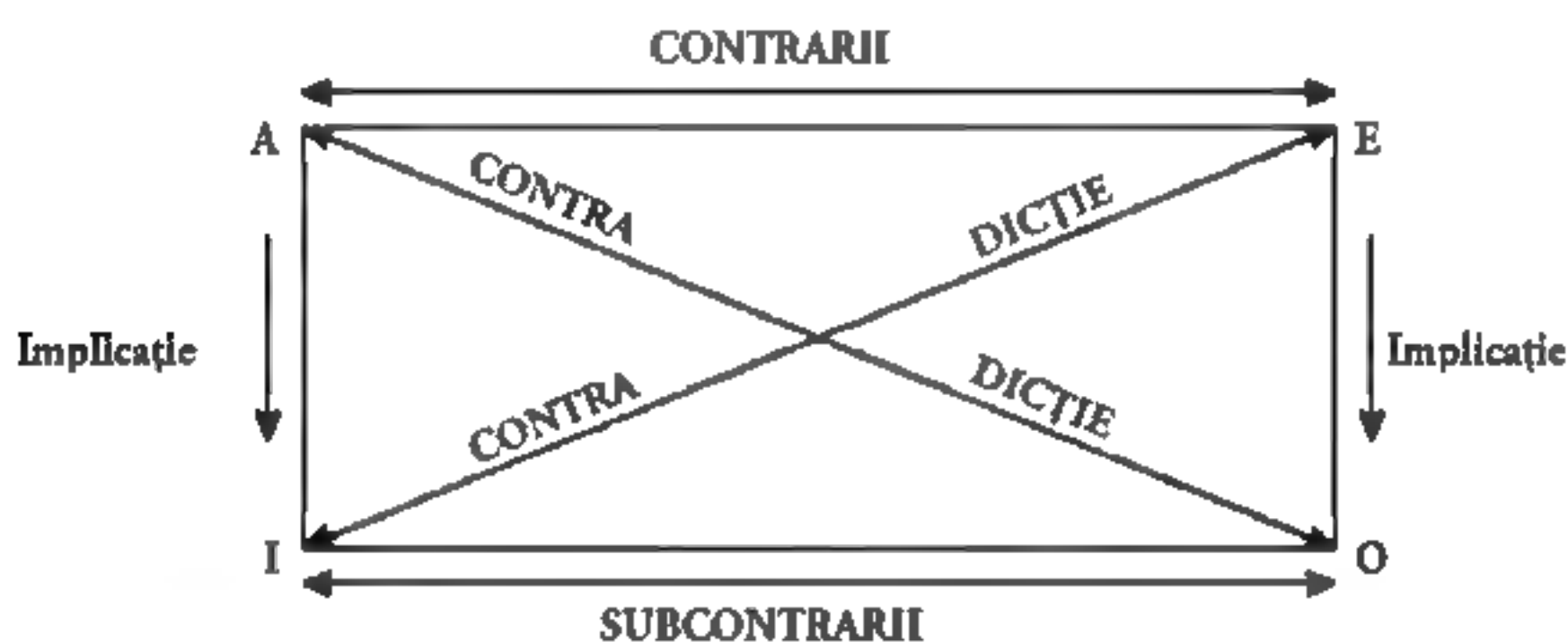
A: universal afirmativă „Toți S sunt P”

E: universal negativă „Niciun S nu este P”

I: particular afirmativă „Unii S sunt P”

O: particular negativă „Unii S nu sunt P”

Aranjarea lor în acest fel:



ne permite să citim inferențele „imEDIATE”: A implică I, E implică O; A și O sunt *contradictorii*, la fel cum sunt și E și I; A și E sunt *contrarii* (ele pot fi ambele false împreună, dar nu pot ambele să fie adevărate împreună) și I și O sunt *subcontrarii* (ele pot fi ambele adevărate împreună, dar nu pot fi ambele false împreună). Alcătuind versiuni adecvate ale unei propoziții declarative pentru a înlocui pe A, E și celelalte litere, se demonstrează rapid ce înseamnă toată povestea aceasta; să luăm exemplul A: Toți bărbații sunt înalți, E: Niciun bărbat nu este înalt, I: Unii bărbați sunt înalți, O: Unii bărbați nu sunt înalți.

Principalul obiect de studiu pentru Aristotel și tradiția logicii sale a fost silogismul, o formă de argument în care o concluzie este derivată din două premise. În lucrarea sa *Analitica primă*, Aristotel definește raționamentul silogistic ca „o vorbire în care, dacă ceva a fost dat, altceva decât datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat”.⁶⁰⁸ Silogismul „Toți oamenii sunt muritori; Socrate este om; deci Socrate este muritor” este exemplul standard. Acesta este un silogism „categorial” și constă din două premise — o premisă majoră „Toți oamenii sunt muritori”, o premisă minoră „Socrate este om” și concluzia care poate fi inferată din ele: „Socrate este muritor”. Se va remarca astfel că, în acest silogism, premisa majoră este o generalizare, în timp ce premisa minoră și concluzia sunt particulare. Tradiția aristotelică clasifică toate formele de silogism după cantitate (toți, unii), calitate (afirmative, negative) și

distribuția termenilor în premise și concluzie, inventând denumiri ușor de ținut minte, precum „Barbara“, „Celarent“, „Darapti“ etc. pentru cele 256 astfel identificate: „Barbara“ este AAA (bArbArA), „Celarent“ este EAE (cElArEnt), „Darapti“ este AAI (dArAptI) și așa mai departe. Dintre aceste 256 de forme, doar 19 sunt valide (și unele dintre acestea 19 sunt chiar controversate).

Noua „logică simbolică“ este un instrument mult mai puternic și mai extins decât aceasta silogistică tradițională. Faptul că folosește simboluri îi alarmează pe cei cărora nu le place să vadă nimic cu iz de matematică, dar puțină atenție la început arată că, departe de a fi alarmante, ele sunt extrem de utile și clarificatoare.

În modul standard de notare al acestui tip de logică, litere mici din a doua jumătate a alfabetului sunt folosite pentru a înlocui propoziții: „p“, „q“, „r“... și un mic set de simboluri este inventat pentru a arăta relațiile dintre ele: & pentru „și“, v pentru „sau“, → pentru „dacă... atunci...“ și ¬ pentru „nu/non“, astfel:

- p & q (pronunțat „p și q“)
- p v q (pronunțat „p sau q“)
- ¬p (pronunțat „non p“)

Operatorul „&“ și restul pot fi foarte simplu și informativ definite prin „tabele de adevăr“ (unde „A“ înseamnă „adevărat“ și „F“, fals):

p	q	p & q
A	A	A
A	F	F
F	A	F
F	F	F

Sub „p“ și „q“ sunt listate posibilitățile combinațiilor de adevăr și falsitate — pe primul rând, ambele sunt adevărate, pe cel de-al doilea rând, „p“ este adevărat, dar „q“ este „fals“ și așa mai departe. În a treia coloană este rezultatul pentru „p & q“. Un „A“ pentru „adevărat“ apare doar pe rândul unde „p“ și „q“ sunt în mod independent ambele adevărate; în toate celelalte cazuri, acolo unde fie „p“, fie „q“ este fals sau ambele sunt false, „p & q“ este fals. Asta dă o imagine a semnificației operatorului logic „&“ („și“): propozițiile „&“ sunt adevărate doar atunci când propozițiile unite prin el sunt ambele adevărate.

Pentru „v“ („sau“) lucrurile stau în felul următor:

p	q	p v q
A	A	A
A	F	A
F	A	A
F	F	F

Asta arată că „ p v q“ este adevărat dacă cel puțin unul dintre „p“ și „q“ este în mod individual adevărat; și este fals doar dacă ambele sunt false. Asta definește semnificația lui „v“ în calculul logic.

Cu aceste elemente simple și cu folosirea intuitivă a parantezelor pentru a fi totul limpede, formele argumentelor pot fi explorate pentru validitate sau altminteri. De exemplu: din premisele „p → q“ și „p“ se poate întotdeauna deduce „q“, indiferent ce valori de adevăr sunt atribuite individual lui „p“ și „q“. Scrieți acest argument sub forma:

$$[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$$

și se poate arăta că acesta este un adevăr logic, făcând un tabel de adevăr după cum urmează:

p	q	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \ \& \ p$	$[(p \rightarrow q) \ \& \ p] \rightarrow q$
A	A	A	A	A
A	F	F	F	A
F	A	A	F	A
F	F	A	F	A

Faptul că „A” apare pe toate cele patru rânduri sub săgeata principală în ultima coloană arată că întregul șir „ $[(p \rightarrow q) \ \& \ p] \rightarrow q$ ” este A, indiferent dacă A-urile și F-urile individuale intră în compunerea sa. Acesta este un „adevăr logic” sau tautologie; decurge deci că orice argument de forma:

Premisa 1: $p \rightarrow q$

Premisa 2: p

Concluzie: q

este valid. Această formă de argument se întâmplă să fie numită *modus ponens*.

Se pot folosi tabele de adevăr pentru a testa validitatea următoarelor:

Premisa 1: $p \rightarrow q$

Premisa 2: q

Concluzie: p

și

Premisa 1: $p \rightarrow q$

Premisa 2: $\neg q$

Concluzie: $\neg p$

Se va descoperi că prima este o *eroare*, numită „eroarea afirmării consecventului” (în „ $p \rightarrow q$ ”, „ p ” este „antecedentul” și „ q ” „consecventul”, fiind „afirmat” prin folosirea sa ca a doua premisă), fiindcă există un „F” în unul dintre rândurile de sub săgeata din „ $[(p \rightarrow q) \ \& \ q] \rightarrow p$ ”, astfel:

P	Q	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \& q$	$[(p \rightarrow q) \& q] \rightarrow p$
A	A	A	A	A
A	F	F	F	A
F	A	A	A	F
F	F	A	F	A

În cazurile în care „F” apare pe *fiecare* rând sub operatorul final, nu avem o simplă eroare, ci o *eroare logică*.

Al doilea exemplu este însă o formă logic validă de inferență, după cum arată tabelul ei de adevăr; ea este cunoscută sub numele de *modus tolens*.

Acestea sunt rudimente ale „calculului propozițional”, care se ocupă cu argumente ce implică propoziții întregi. Dar adevărata muncă începe atunci când la acest calcul se adaugă câteva instrumente puternice, transformându-l în „calculul predicatelor” prin intrarea în interiorul propozițiilor. Acest lucru este important, dat fiind că propozițiile afirmă că toate sau multe, sau puține, sau câteva, sau cel puțin un anumit lucru are o anumită proprietate; iar noi vrem să înțelegem validitatea în termenii acestui grad mai rafinat de structură, folosind expresii cuantificatoare („cât de mulți”).

În acest scop sunt folosite literele mici de la sfârșitul alfabetului — x, y, z —, pentru a simboliza lucruri individuale, iar simbolurile de cuantificare (x) și (∃x) sunt folosite pentru a denota „toate lucrurile x” și respectiv „cel puțin un lucru x” (acesta din urmă îndeplinind funcția logică pentru toate celelalte expresii de cuantificare, în afară de „toți”, de exemplu, „unii”, „mulți”, „majoritatea”, „câțiva”, „trei”, „patru” „un milion” și așa mai departe). Literele mari din prima parte a alfabetului — F, G, H — simbolizează expresii predicate precum „... este maro” și „... aparține reginei”. Prin urmare, propoziția „masa este maro” ar fi simbolizată ca (∃x)(Fx & Gx), pronunțată „există un x astfel încât x este F și x este G, aici însemnând „există un x astfel încât x este un cal și x este maro”.

Echipate cu reguli suplimentare care permit unor expresii generale de forma (x)Fx să fie „instanțiate” pentru a da expresii individuale de forma Fa (folosind litere mici de la începutul alfabetului pentru a reprezenta indivizi particulari), validitatea argumentelor poate fi testată la fel ca înainte. Astfel *modus ponens*, reprezentat mai sus prin $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$, ar putea arăta așa într-o formă cuantificată:

$$(x)\{[(Fx \rightarrow Gx) \& Fx] \rightarrow Gx\}$$

Regulile de instanțiere ne permit să rescriem asta ca:

$$[(Fa \rightarrow Ga) \& Fa] \rightarrow Ga$$

pe care îl vedem limpede ca pe un exemplu de *modus ponens*.

Discuția despre logica inductivă apare adesea în legătură cu discuțiile despre metodologia științifică, din motivul evident că cercetarea științifică privește chestiuni contingente, iar procesul de formulare a unei ipoteze sau predicții și apoi testarea ei în mod empiric nu poate avea niciodată concludența așteptată în logica deductivă, cu excepția poate a cazului în care o ipoteza a fost dovedită în mod categoric ca fiind greșită.

Lucrul interesant în privința raționamentului inductiv este acela că el e întotdeauna invalid din punctul de vedere al logicii deductive. Concluziile ei, după cum menționam mai sus, trec mereu dincolo de ceea ce este permis de premise. Prin urmare, o mare parte din dezbaterile despre inducție privește sensul în care ea poate fi considerată justificată. Un punct sensibil pare a fi faptul că singura justificare disponibilă pentru inducție este ea însăși inductivă, și anume că a funcționat bine în trecut. Dacă lucrul acesta nu trebuie să fie doar circular, atunci ipoteza de baza că lumea este un domeniu coerent, în care legile și modelele de ocurență rămân stabile și se repetă în mod fiabil, ar trebui acceptată ca o premisă generală. Încercările de a justifica această premisă pot fi doar ele însele deductive; prin urmare, dacă sunt făcute, ele reintroduc pur și simplu circularitatea pe care ipoteza este menită să o facă mai degrabă virtuoasă decât vicioasă.

Inferența inductivă poate lua un număr de forme. Inducția prin simpla enumerație a fost deja menționată; există de asemenea inducții — în general mai bune — care iau forma inferențelor cauzale, a inferențelor statistice și probabiliste și a argumentelor prin analogie, care toate, atunci când sunt controlate responsabil și imposibilitatea realizării lor este lămurită, sunt utile în chestiuni practice și în investigația științifică; este un exemplu convingător despre cât de eficientă poate fi inducția controlată.

Un argument în sprijinul inducției ar putea fi adus făcând apel la conceptul de raționalitate: cineva care nu ia în serios concluzia unei inferențe precum cea care este implicată în ideea „Mai bine iau o umbrelă, fiindcă e posibil să plouă” se comportă irațional. Dacă este rațional să luăm în serios concluziile inferențelor inductive, acest fapt justifică inducția.

O întorsătură celebră a dezbaterii despre inducție a fost oferită de filosoful american Nelson Goodman. El afirma că problema ar putea fi reformulată ca una despre modul în care justificăm credința că descrierea lucrurilor în viitor depinde de descrierea pe care le-o facem în momentul de față. De pildă, credem că vom fi îndreptățiți să descriem smaraldele pe care le întâlnim în viitor ca fiind verzi, pentru că toate smaraldele întâlnite până acum în istorie au fost verzi. Să luăm în considerare următorul exemplu: să presupunem că cineva inventează un cuvânt nou, „verbastru”, însemnând „verde până acum și albastru după data X”. Deci cuvântul „verbastru” se aplică în cazul smaradelor într-un mod la fel de legitim ca și cuvântul „verde”, fiindcă smaraldele au fost până acum verzi, iar definiția lui „verbastru” implică doar presupunerea că ele devin albastre în viitor. Pe de altă parte, în mod evident, credem că suntem mai îndreptățiți să considerăm „verde” ca fiind descrierea corectă a viitoarelor smaralde, decât „verbastru”. Dar din ce motive credem asta? La urma urmei, baza probatorie pentru ambele descrieri este exact aceeași — și anume, că toate smaraldele trecute și viitoare sunt verzi.

Pe lângă logica inductivă și logica deductivă formală există și alte domenii ale științei în care principiile și noțiunile logice sunt folosite în explorarea ideilor asociate. Astfel există „logica fuzzy”, preocupată de domenii ce conțin termeni vagi și concepte imprecise; „logica intensională”, preocupată de domenii în care contextul încalcă funcționarea obișnuită a logicii (de exemplu, interferând cu referința anumitor termeni); „logica deontică”, preocupată de raționament, mai ales în etică, implicând ideea de obligație (exprimată prin cuvinte precum „trebuie” și „este obligatoriu”); „logica multivalorică”, în care există mai multe valori de adevăr decât cele două, „adevărat” și „fals”; „logica paraconsistentă”, care conține, acceptă și gestionează contradicții; „logica epistemică”, în care apar operatorii „cred că” și „știu că”; și altele.

ERORI DE LOGICĂ INFORMALĂ

„Logica informală”, după cum o sugerează numele, privește nu doar chestiunile tehnice ale formelor de raționament, așa cum am discutat mai sus, ci și tot ceea ce este implicat în discuțiile și argumentele din viața reală: retorica, persuasiunea, îndemnurile, dezacordurile, cererea/întrebarea, studierea/considerarea lucrurilor în ansamblu, rezolvarea lucrurilor, luarea

deciziilor, prezentarea unui caz în instanță sau în parlament, sau în clasă, sau într-o întâlnire de afaceri.

Un aspect important și interesant în raționamentul informal este detectarea și evitarea *erorilor*. În utilizarea de zi cu zi, identificarea erorilor este foarte valoroasă. Există nenumărate astfel de erori și multe dintre acestea sunt instrumente retorice standard pe care politicienii, publicitarii, chiar și prietenii și iubiții le folosesc pentru a încerca să convingă alți oameni și pentru a-și atinge scopurile.

În primul rând, este util să ne reamintim că un argument poate fi valid în formă, dar greșit, fie pentru că una sau mai multe premise sunt false, fie pentru că a fost comisă o eroare. Să luăm, de exemplu, următorul silogism: „Nimic nu este mai strălucitor decât soarele, o lumânare este mai strălucitoare decât nimic; prin urmare, o lumânare este mai strălucitoare decât soarele”. Acesta este valid, dar greșit, deoarece comite o eroare — echivocația. Această eroare implică folosirea unui cuvânt în două sensuri diferite, așa cum se întâmplă cu „nimic” în prima și a doua premisă, permițând astfel în mod greșit să fie trasă concluzia absurdă.

Câteva dintre cele mai comune erori, nu puține folosite cu scopul de a îndruma greșit, sunt prezentate în cele ce urmează.

Eroarea falsei dileme funcționează prin oferirea unei alternative — „Fie avem arme nucleare, fie țara va fi în pericol să fie atacată.” — care pretinde a fi exclusivă în sensul că nu sunt posibile alte opțiuni, când de fapt există alte câteva.

„Panta alunecoasă” implică afirmația că dacă X se întâmplă sau este permis, Y, Z și așa mai departe vor urma inevitabil. „Dacă-ți dai fiului tău un telefon mobil, apoi își va dori un televizor în camera lui și după aceea o mașină.”

Eroarea „omul de paie” apare atunci când cineva atacă un adversar sau un punct de vedere, prezentându-l în versiunea sa cea mai slabă, cea mai rea sau negativă, astfel încât el este ușor de doborât.

Argumentul circular implică asumarea în premise a ceea ce argumentul pretinde să dovedească drept concluzie, de exemplu: „Dumnezeu există pentru că așa se spune în Biblie, care a fost inspirată de Dumnezeu”. În ziua de azi, oamenii folosesc adesea greșit expresia „a lua de bun ceea ce trebuie demonstrat” ca însemnând „ne face să sau ne invită, sau ne împinge să punem întrebarea”. Aceste ultime formulări ar trebui folosite dacă asta este ceea ce vrem să spunem; „a cere întrebarea” ar trebui să fie rezervat pentru semnificația sa corectă de „a argumenta circular”.

O serie de erori se bazează pe utilizarea nejustificată a emoției pentru a face pe cineva să accepte o concluzie care nu decurge din premisele date. Una este „apelul la forță”: „crede ceea ce îți spun (fă ce-ți spun) sau o să te bat” (*argumentum ad baculum*; aceasta, deși pune problemele mai direct decât în mod obișnuit, este esența moralităților bazate pe poruncă divină).

A doua este „apelul la milă”: „Voi fi supărat, rănit, deranjat, nefericit dacă nu crezi sau nu faci ce spun”; „Sunt sărac”; „Sunt ofensat”, „Aparțin unei minorități”; „Am fost discriminat” (*argumentum ad misericordiam*). Un exemplu amuzant pentru a ilustra această eroare este bărbatul care a fost condamnat pentru uciderea părinților săi și care cere indulgență din partea judecătorilor pe motiv că este orfan. Asociată cu ea este ideea că oamenii care au fost victimizați sau care au suferit sunt, prin urmare, buni sau corecți sau pot fi scuzați pentru lucrurile rele pe care le fac.

A treia este „utilizarea prejudiciabilă a limbajului”, care înseamnă folosirea unor termeni emoționali sau încărcăți pentru a „ră/suci” punctul de vedere adoptat de cineva. Un exemplu este oferit de limbajul sexist sau rasist, un altul este folosirea eufemismului pentru a ascunde adevăratele scopuri și intenții; astfel, escadroanele morții ale lui Idi Amin erau numite „unități de siguranță publică”, iar CIA numește asasinarea unor lideri străini neprietenoși „prejudiciu extrem”.

Există de asemenea erorile produse de apelul la „ceea ce crede cineva” (*argumentum ad populum*), la ceea ce gândesc oamenii aflați într-o poziție de autoritate (*argumentum ad verecundiam*) sau afirmația că nimeni nu știe răspunsul, prin urmare, poți crede mai mult sau mai puțin ce vrei (argumentul din ignoranță sau *argumentum ad ignorantiam*). Niciuna dintre

aceste erori nu reprezintă un bun motiv pentru a accepta o perspectivă sau pentru a crede un anumit lucru.

O formă foarte obișnuită de eroare este argumentul *ad hominem*, care este mai degrabă un atac împotriva unei persoane, decât împotriva argumentului său. Ea capătă diferite forme; poate fi un abuz direct asupra unui individ, insinuări și aluzii care asociază individul cu oameni îndoielnici sau întâmplări negative, ridiculizarea individului și repercutarea acuzației asupra individului („și tu“, *tu quoque*).

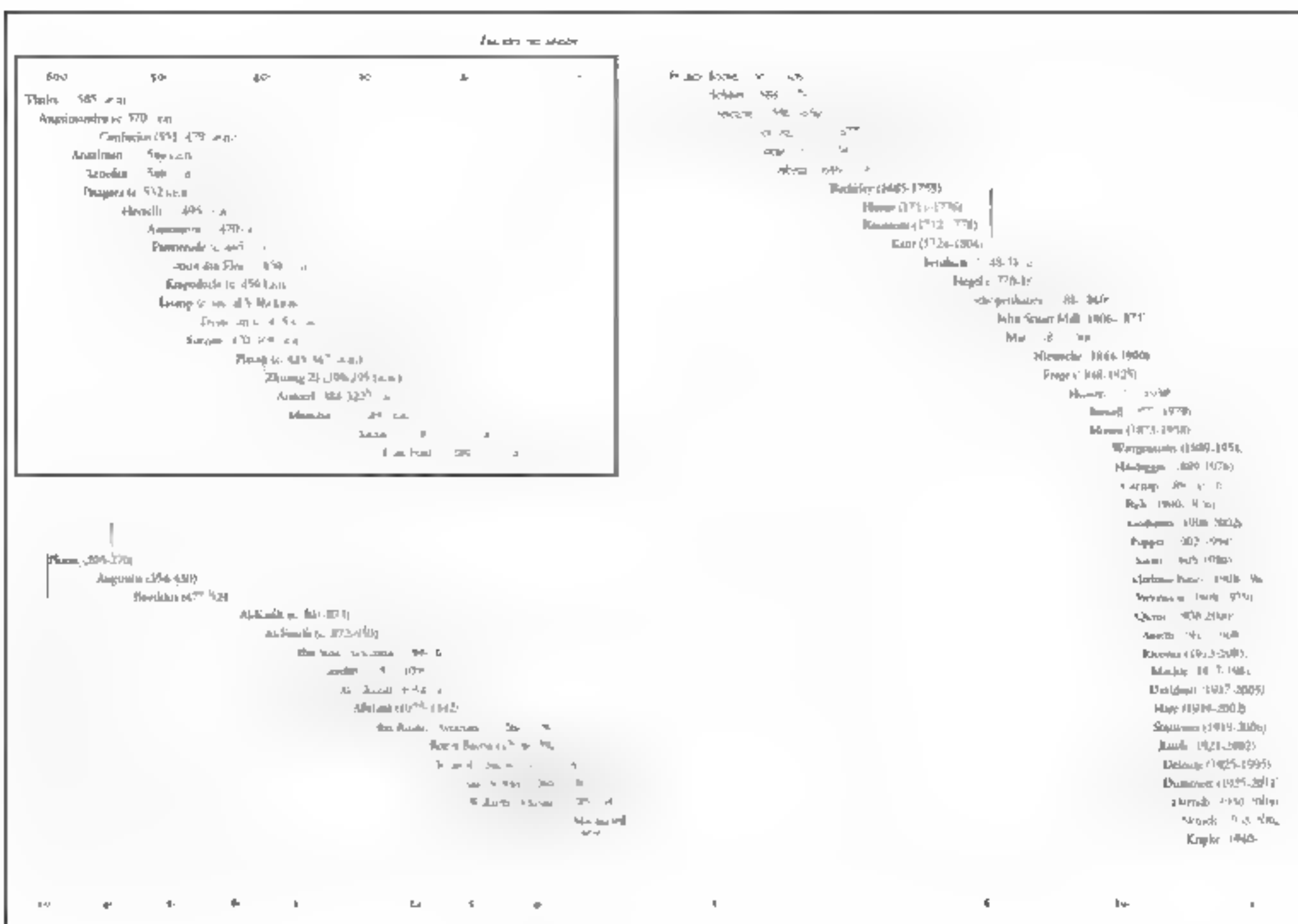
La fel de obișnuită este folosirea statisticilor părtinitoare, care folosesc diversiuni pentru a abate atenția oamenilor de la adevăratul sens al unui argument, considerând ca dacă *y* s-a întâmplat după *x*, atunci s-a întâmplat din cauza lui *x* (*post hoc ergo propter hoc*) și generalizând pe baza unui singur caz sau a unui eșantion foarte mic. Toate acestea sunt erori.

În cele din urmă, la fel este și să atribui o proprietate a unei părți întregului însuși — lucru despre care știm că este greșit, deoarece știm că un grup de balene nu este el însuși o balenă. Această eroare, numită compoziție ilogică, este una aplicată tot timpul grupurilor și națiunilor: „Am întâlnit un francez care era nepoliticos, prin urmare francezii sunt o națiune nepoliticoasă“.

Deși erorile raționamentului informal sunt adesea folosite în mod deliberat pentru a câștiga dispute prin tertipuri, convingând și constrângând astfel oamenii să gândească sau să creadă într-un anumit fel, se întâmplă foarte adesea ca fiecare dintre noi să raționeze greșit, deoarece comitem una sau mai multe asemenea erori fără să ne dăm seama. Un curs de „gândire dreaptă și strâmbă“ (pentru a împrumuta titlul unei celebre cărți despre raționarea informală scrisă de Robert Thouless) ar fi benefic tuturor — și el nu comite eroarea de compoziție pentru a spune: în beneficiul lumii ca întreg, așadar.

608 Aristotel, *Organon*, vol. I, Categorii, Despre interpretare, Analitica primă, traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, IRI, București: 1997, „Analitica primă“, Cartea I, 1, 24 b, p. 251. (N.A.)

TABELUL CRONOLOGIC AL FILOSOFILOR



BIBLIOGRAFIE

FILOSOFIA ANTICĂ

General

- Algra, K., J. Barnes, J. Mansfield și M. Schofield (editori), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, ed. a III-a, Londra: A&C Black, 1920. Disponibil online: <https://archive.org/details/burnetgreekooburnrich/page/n5>
- Frede M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987
- Gerson, L.P. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vol., Cambridge, UK și New York City, NY: Cambridge University Press, 2010
- Gill, M.L. și P. Pellegrin (editori), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vol., Cambridge University Press, 1962-1981 (ediția românească: W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, vol. 1-2, traducere de Mihnea Moise, Ioan Lucian Muntean și Diana Roșculescu, notă introductivă de Ioan Lucian Muntean, Universitas, București: 1999)
- Long, A.A. și C.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1987
- Sedley, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Presocratici

- Graham, D.W. (ed.), *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, ed. a II-a, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1982
- Hussey, F., *The Presocratics*, Londra: Duckworth, 1995
- Kirk, G.S., J. E. Raven și M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, ed. a II-a, Cambridge: Cambridge University Press, 1984
- Osborne, C., *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004

Socrate

- Ahbel-Rappe, S. și R. Kamtekar (editori), *A Companion to Socrates*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2005
- Annas, J., *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- Benson, H. H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York City, NY: Oxford University Press, 1992
- Rudebusch, G., *Socrates*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009
- Taylor, A E., *Socrates*, Boston: Beacon Press, 1932
- Taylor, C.C.W., *Socrates: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000
- Vlastos, G., *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980
- Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, New York City, NY: Cambridge University Press, 1991 (ediția românească: Gregory Vlastos, *Socrate Ironist și filosof moral*, traducere din engleză de Mara von Schaick Rădulescu, Humanitas, București: 2002)
- Vlastos, G., *Socratic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994

Platon

- Jowett, B. (trad.), *The Dialogues of Plato* (428/27 348/47 î.e.n.). Disponibil online: <http://webs.ucm.es/info/diciex/gente/agf/plato/The Dialogues of Plato v0 1.pdf>
- Annas, J., *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003
- Annas, J., *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford: Oxford University Press, 2017
- Dancy, R.M., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Fine, G. (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1999
- Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- Ryle, G., *Plato's Progress*, ed. nouă, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Vlastos, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II: Socrates, Plato, and their Tradition*, în D. W. Graham (ed.), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

Aristotel

- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, ed. rev, H. Tredennick și Jonathan Barnes ed., trad. J.A.K. Thomson, Londra: Penguin Classics, 2004 (ediția românească: Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1988)
- Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Disponibil online: <https://searchworks.stanford.edu/view/5975805>
- Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 1981
- Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009
- Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Ross, W.D., *Aristotle*, Londra: Methuen, 1923
- Shields, C., *Aristotle*, ed. a II-a, Londra: Routledge, 2014

Epicurienii

- Bailey, C., *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford: Clarendon Press, 1926
- Clay, D., *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983
- Rist, J.M., *Epicurus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972
- Wilson, C., *Epicureanism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015
- Wolfsdorf, D., *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

Stoicii

- Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Long, A.A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Clarendon Press, 2002
- Long, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Rist, J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969
- Sellars, J. (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Londra: Routledge, 2016

Neoplatonismul

- Plotinus, *The Six Enneads*, trad. S. MacKenna și B.S. Page. Disponibil online <http://pinkmonkey.com/dl/library1/six.pdf> (ediția românească: Plotin, *Enneade*, I-II, ediție bilingvă, traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, București: 2003; *Enneade*, III-V, ediție bilingvă, traducere de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander

- Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, Elena Mihai, Editura IRI, București: 2005)
- Porphyry, *Life of Plotinus*, trad. S. MacKenna, și *Isagoge*, trad. O.F. Owen. Disponibil online: <https://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/enn001.htm>; http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_isagogue_02_translation.htm (ediția românească: Porfir, *Viața lui Plotin*, traducere de Vasile Rus, în Plotin, *Enneade I-II*, Editura IRI, București: 2003; Porfir Fenicianul, discipolul lui Platon din Lycopolis, *Isagoga*, traducere din limba greacă, note și comentarii de Gabriel Chindea, Univers Enciclopedic, București: 2002)
- Gerson, L.P., *Plotinus*, Londra și New York City, NY: Roudedge, 1994
- Remes, P. și S. Slaveva Griffin (editori), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Londra și New York City, NY: Routledge, 2014
- Wallis, R.T., *Neoplatonism*, ed. a II-a, Londra: Duckworth, 1995

FILOSOFIA MEDIEVALĂ

- Abélard, P., *Ethical Writings*, trad. P. V. Spade, Indianapolis: Hackett, 1995
- Aquinas, T., *Selected Philosophical Writings*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Augustine, *City of God*, trad. H. Bettenson, Londra: Pelican Books, 1972 (ediția românească: Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, vol. I, traducere de Paul Găleşanu, cond. științific Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București: 1998)
- Bacon, R., *Opus Majus*, Oxford: Oxford University Press, 1931
- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, trad. V. Watts, London: Penguin Classics, 2003 (ediția românească: Boethius, *Consolarea Filosofiei*, ediție bilingvă, traducere de Orniel Vereș, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, postfață de Adrian Papahagi, comentarii de Anca Crivăț, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan, Andrei Cornea, Alexander Baumgarten, Polirom, Iași: 2011)
- Bosley, R.N. și M.M. Tweedale (editori), *Basic Issues in Medieval Philosophy: Selected Readings Presenting the Interactive Discourses among the Major Figures*, ed. a II-a, Peterborough, ON: Broadview Press, 2006
- McGrade, A.S., J. Kilcullen și M. Kempshall (editori și traducători), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 2: *Ethics and Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Pasnau, R. (ed. și trad.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3: *Mind and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Spade, P.V. (ed. și trad.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Indianapolis: Hackett, 1994
- Gracia, J.J.E. și T.B. Noone, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2005
- Grayling, A.C., *The God Argument*, Londra: Bloomsbury, 2013
- Koterski, J.W., *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009
- Luscombe, D., *Medieval Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1997
- Marenbon, J., *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Londra: Routledge, 2006

FILOSOFIA RENĂȘTERII

- Machiavelli, N., *The Prince*. Disponibil online: <https://www.victoria.ac.nz/lals/about/staff/publications/paul-nation/Prince-Adapted2.pdf>
- Machiavelli, N., *The Prince*, editori Q. Skinner și R. Price, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (ediția românească: Niccolò Machiavelli, *Principele*, studiu introductiv, traducere și note de Nina Façon, Editura Științifică, București: 1960)

- More, T., *Utopia*. Disponibil online: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2130> (ediția românească: Thomas Morus, *Utopia: Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului și despre noua insulă*, traducere din limba latină de Elefterie și Șt. Bezdechî, introducere, studiu biografic și note de F.A. Petrovski, Editura Științifică, București: 1958)
- Pico della Mirandola, G., *Oration on the Dignity of Man*. Disponibil online: <http://bactra.org/Mirandola/> (ediția românească: G. Pico della Mirandola, *Raționamente sau 900 de teze * Despre demnitatea omului*, traducere de Dan Negrescu, studiu introductiv de Gheorghe Vlăduțescu, note de Dan Negrescu, Gheorghe Vlăduțescu, Editura Științifică, București: 1991)
- Blum, P. R. (ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010
- Copenhaver, B.P. și C.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992
- Grayling, A.C., *The Age of Genius*, Londra: Bloomsbury, 2016
- Hankins, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Nederman, C.J., *Machiavelli: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publications, 2009
- Rice, E.F., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958
- Schmitt, C.B. et al. (editori), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988

FILOSOFIA MODERNĂ

Descartes

- Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, trad. E. S. Haldane, Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Disponibil online: <http://selfpace.uconn.edu/class/percep/DescartesMeditations.pdf> (ediția românească: René Descartes, *Meditații metafizice*, în românește de Ion Papuc, Editura Crater, București: 1993)
- Cottingham, J. et al. (trad.), *Philosophical Writings of Descartes*, 3 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 1984–91
- Cunning, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014
- Curley, E.M., *Descartes against the Skeptics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978
- Gaukroger, S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Grayling, A.C., *Descartes: The Life of René Descartes and its Place in his Times*, Londra: The Free Press, 2005
- Kenny, A., *Descartes: A Study of his Philosophy*, New York City, NY: Random House, 1968

Spinoza

- Spinoza, B., *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, 2004. Disponibil online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1665.pdf> (ediția românească: Baruch Spinoza, *Etica. Demonstrată după metoda geometrică și împărțită în cinci părți*, traducere din latină și note de Alexandru Posescu, Humanitas, București: 2006)
- Spinoza, B., *Political Treatise*, 2008. Disponibil online: https://www.dascolihum.com/uploads/CH_70_Spinoza_Political_Treatise.pdf (ediția românească: Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere, studiu introductiv și note de I. Firu, Editura Științifică, București: 1960)
- Spinoza, B., *The Collected Works of Spinoza*, 2 vol., trad. E. Curley, Princeton NJ: Princeton University Press, 1985–2016
- Allison, H., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven, CT: Yale University Press, 1987

- Garrett, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, New York City, NY: Cambridge University Press, 1996
- Huenemann, C. (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- James, S., *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2014
- Popkin, R.H., *Spinoza*, Oxford: Oneworld Publications, 2004

Locke

- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II: *Ideas*, 2004. Disponibil online <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf> (ediția românească: John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, 2 vol., traducere de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Științifică, București: 1961)
- Nidditch, P.H. (ed.), *The Clarendon Edition of the Works of John Locke: An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1975
- Ashcraft, R. (ed.), *Locke's Two Treatises of Government*, London: Routledge, 2012. Disponibil online: <http://www.yorku.ca/comninel/courses/3025pdf/Locke.pdf> (ediția românească: John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere din limba engleză de Silviu Culea, prefață de Adrian-Paul Iliescu, comentarii de Cătălin Avrănescu, Mihaela Czobor și Radu M. Solcan, Nemira, București: 1999)
- Lowe, E.J., *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, Londra: Routledge, 1995
- Mackie, J.L., *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1976
- Tipton, I.C. (ed.), *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1977
- Yolton, J.W., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 1956

Berkeley

- Berkeley, G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. D. R. Wilkins, 2002. Disponibil online: <https://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.pdf> (ediția românească: George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești*, introducere și note de G.J. Warnock, traducere din engleză de Laurențiu Staicu, Humanitas, București: 2004)
- Berkeley, G., *Philosophical Works: Including the Works on Vision*, ed. M. Ayers, Londra: Dent, 1975 (ediția românească: George Berkeley, *Teoria vederii*, traducere și note de Anda Opreșor Fournel, studiu introductiv de Anda Opreșor Fournel și Ion Copoeru, ediție îngrijită de Ion Copoeru, Editura IRI, București: 2006)
- Fogelin, R.J., *Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Londra: Routledge, 2001
- Foster, J. și H. Robinson (editori), *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*, Oxford: Clarendon Press, 1985
- Grayling, A.C., *Berkeley: The Central Arguments*, Londra: Duckworth, 1986
- Urmson, J.O., *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press, 1982

Leibniz

- Leibniz, G.W., *The Principles of Philosophy Known as Monadology*, 2004. Disponibil online: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714b.pdf> (ediția românească: G.W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău, Humanitas, București: 1994)
- Leibniz, G.W., *Discourse on Metaphysics*, 2004. Disponibil online: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686d.pdf> (ediția românească

- G.W. Leibniz, *Disertație metafizică*, traducere de Constantin Floru, note de Dan Bădărău, Humanitas, București: 1996)
- Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982
- Jolley, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Mates, B., *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1986
- Mercer, C., *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Hume

- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1896. Disponibil online: <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Disponibil online: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf> (ediția românească: David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constantin Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1987)
- Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. H. Lewis, 1912. Disponibil online: <https://www.axiospress.com/wp-content/uploads/Hume-An-Enquiry-Concerning-the-Principles-of-Morals.pdf>
- Millican, P. (ed.), *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, Oxford: Clarendon Press, 2002
- Pears, D., *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990
- Penelhum, T., *Hume*, Londra: Macmillan, 1975
- Stroud, B., *Hume*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1977
- Wright, J.P., *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Rousseau

- Bertram, C., *Rousseau and the Social Contract*, London: Routledge, 2004
- O'Hagan, T., *Rousseau*, Londra: Routledge, 1999
- Zaretsky, R. și J.T. Scott, *The Philosophers' Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*, New Haven, CT: Yale University Press, 2009

Kant

- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, editori și traducători P. Guyer și A. W. Wood, New York City, NY: Cambridge University Press, 1998. Disponibil online: <http://strangebeautiful.com/other-texts/kant-first-critique-cambridge.pdf> (ediția românească: Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București: 1994)
- Kant, I., *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. și trad. A.W. Wood, Binghamton, NY: Yale University Press, 2002. Disponibil online: [http://www.inp.uw.edu.pl/mdsie/Political Thought/Kant%20-%20groundwork%20for%20the%20metaphysics%20of%20morals%20with%20essays.pdf](http://www.inp.uw.edu.pl/mdsie/Political%20Thought/Kant%20-%20groundwork%20for%20the%20metaphysics%20of%20morals%20with%20essays.pdf) (ediția românească: Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere, studiu introductiv, note și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București: 1995)

- Gardner, S., *Kant and the Critique of Pure Reason*, Londra: Routledge, 1999
- Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- Luchte, J., *Kant's 'Critique of Pure Reason': A Reader's Guide*, Londra: Bloomsbury, 2007
- Scruton, R., *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- Strawson, P.F., *The Bounds of Sense*, Londra: Methuen, 1965
- Uleman, J.K., *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Iluminismul secolului al XVIII-lea

- Gay, P., *The Enlightenment*, 2 vol., ed. a II-a, New York: W.W. Norton, 1995
- Horkheimer, M. și T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, retipărire a primei ediții (1944), Stanford, CA: Stanford University Press, 2002 (ediția românească: Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica Luminilor*, traducere de Andrei Corbea, Polirom, Iași: 2012)

Hegel

- Hegel, G.W.F., *Preface to The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, în R. Bubner (ed.), *German Idealist Philosophy*, Londra: Penguin Books, 1997
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, trad. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977 (ediția românească: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București: 1995)
- Hölderlin, F., 'The Oldest System-Programme of German Idealism', trad. T. Cowan, *European Journal of Philosophy* (August 1995) 199–200 (ediția românească: vezi G.W.F. Hegel, „Cel mai vechi program al idealismului german“ (Anexă), în *Scrieri teologice de tinerețe, I, Viața lui Iisus*, traducere, note și comentarii de Alexandru Boboc, Paideia, București: 1995)
- Baur, M. (ed.), *G.W.F. Hegel: Key Concepts*, Abingdon: Routledge, 2014
- Forster, M.N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago IL: University of Chicago Press, 1998
- Houlgate, S. și M. Baur (editori), *A Companion to Hegel*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011
- Moyar, D. și M. Quante (editori), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Rosen, M., *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984
- Stern, R. (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, 4 vol., Londra: Routledge, 1993
- Taylor, C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975
- Westphal, K.R. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009

Schopenhauer

- Schopenhauer, A., *The Basis of Morality*, ed. și trad. A.B. Bullock, London: Swan Sonnenschein, 1903. Disponibil online: <http://www.archive.org/stream/basisofmorality00schoiala/basisofmorality00schoiala.djvu.txt> (ediția românească: Arthur Schopenhauer, *Fundamentele moralei*, traducere de Tudor Reu, Antet, București: 1994)
- App, Urs, 'Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought', *Schopenhauer-Jahrbuch* 87 (2006) 35–76
- Gardner, P. L., *Schopenhauer*, Londra: Penguin, 1971

Marx

- Marx, K., *Karl Marx: Selected Writings*, ed. a II-a, ed. D. McLellan, Oxford: Oxford University Press, 2000

Texte online: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Selected-Works.pdf>

Bottomore, T., *Karl Marx*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1979

Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985

Singer, P., *Marx A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000

Wolff, J., *Why Read Marx Today?*, Oxford: Oxford University Press, 2002

Nietzsche

Texte online: <http://www.openculture.com/2014/11/download-nietzsches-major-works-as-free-ebooks.html>

Came, D. (ed.), *Nietzsche on Art and Life*, Oxford: Oxford University Press, 2014

Cate, C., *Friedrich Nietzsche*, Londra: Hutchinson, 2002

Gemes, K. și J. Richardson (editori), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2013

Higgins, K.M., *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1987

Janaway, C., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Clarendon Press, 2007

Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, Londra: Routledge, 2014

May, S., *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Oxford: Clarendon Press, 1999

Welshon, R., *The Philosophy of Nietzsche*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004

Idealismul

Connelly, J. și S. Panagakou (editori), *Anglo-American Idealism: Thinkers and Ideas*, New York City, NY: Peter Lang, 2009

Dunham, J., I. Hamilton Grant și S. Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, Londra: Routledge, 2010

Mander, W.J., *British Idealism: A History*, Oxford: Oxford University Press, 2014

Sprigge, T.L.S., *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983

Sweet, W. și S. Panagakou (editori), *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, Exeter: Imprint Academic, 2009

Pragmatismul

Dewey, J., *The Essential Dewey*, 2 vol., ed. L. A. Hickman și T. M. Alexander, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998

Goodman, R. B. (ed.), *Pragmatism: A Contemporary Reader*, London: Psychology Press, 1995

Haack, S. (ed.), *Pragmatism, Old and New: Selected Writings*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2006.

James, W., *Pragmatism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 (ediția românească: William James, *Pragmatismul*, traducere de Raluca Arsene, postfață de Anton I. Adămuț, Timpul, Iași: 2000)

James, W., *The Will to Believe*, Londra: Longmans, Green, 1896. Disponibil online <https://archive.org/details/willtobelieve00jamegoog/page/n8>

Menand, L. (ed.), *Pragmatism: A Reader*, New York City, NY: Random House, 1998

Peirce, C.S., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, 2 vol., editori N. Houser, C.J.W. Kloesel and The Peirce Edition Project, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992-8

Bacon, M., *Pragmatism: An Introduction*, Oxford: Polity, 2012

Malachowski, A. (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

FILOSOFIA ÎN SECOLUL XX

Filosofia analitică

- Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press, 1975 (ediția românească: J.L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, prefață de Vlad Alexandrescu, Paralela 45, Pitești: 2005)
- Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, Londra: Oxford University Press, 1962
- Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, New York City, NY: Dover Publications, 1952
- Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, New York City, NY: Penguin Books, 1957
- Beaney, M., *Analytic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2017
- Boundas, C.V. (ed.), *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies*, New York City, NY: Columbia University Press, 2007
- Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, Londra: Routledge, 1973 (ediția românească: Franz Brentano, „Psihologia din punct de vedere empiric”, traducere de Ion Tănăsescu, în *Conceptul de intenționalitate la Brentano: origini și interpretări Antologie*, selecția textelor și coordonarea terminologică de Ion Tănăsescu, traducere de Paul Balogh, Radu Mihail Oancea, Bogdan M. Popescu, Gianino Stănescu, Ion Tănăsescu și Bogdan Tătaru-Cazaban, Paideia, București: 2002)
- Churchland, P.S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1989
- Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, ed. a II-a, Oxford: Clarendon Press, 2001
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, ed. a II-a, Oxford: Clarendon Press, 2001
- Dummett, M., *Frege: Philosophy of Language*, New York City, NY: Harper & Row, 1973
- Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Londra: Duckworth, 1998
- Evans, G. și J. McDowell (editori), *Truth and Meaning*, Oxford: Oxford University Press, 1976
- Grayling, A.C., *An Introduction to Philosophical Logic*, ed. a III-a Oxford: Blackwell, 1998 — oferă o introducere elementară în multe dintre temele din Partea a IV-a, „Filosofia analitică”
- Grayling, A.C. (ed.), *Philosophy 1: A Guide through the Subject*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Grayling, A.C. (ed.), *Philosophy 2: Further through the Subject*, Oxford: Oxford University Press, 1998
- Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1952
- Kneale, W. și M., *The Development of Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1962 (ediția românească: William Kneale, Marta Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. 1-2, traducere de Cornel Popa, Sorin Vieru și User Morgenstern, Dacia, Cluj-Napoca: 1974-1975)
- MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londra: Bloomsbury, 2011 (ediția românească: Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, traducere din engleză de Catrinel Pleșu, cuvânt înainte de Aurelian Crăiuțu, Humanitas, București: 1998)
- Mackie, J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londra: Penguin Books, 1990
- Martinich, A.P. și D. Sosa (editori), *Analytic Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 2001
- Moore, A.W., *The Evolution of Modern Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903 (ediția românească: G.E. Moore, *Principia Ethica*, ediție revizuită, versiunea în limba română de Alin Zăbavă cu un control științific de Dan Cărlan, DU Style, București: 1997)
- Moran, D. (ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Londra: Routledge, 2008
- Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979 (ediția românească: Thomas Nagel, *Veșnice întrebări*, traducere și adnotare de Germina Chiroiu, ALL, București: 1996)
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York City, NY: Basic Books, 1974 (ediția românească: Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, traducere din engleză și cuvânt înainte

- de Mircea Dumitru, Humanitas, București: 1997)
- Popper, K., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londra: Routledge, 2002 (ediția românească: Karl R. Popper, *Conjecturi și infirmări Creșterea cunoașterii științifice*, traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobonț, verificarea traducerii Dragan Stoianovici, Trei, București: 2001)
- Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Londra: Routledge, 2002 (ediția românească: Karl. R. Popper, *Logica cercetării*, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, Editura Științifică și Enciclopedică, București: 1981)
- Putnam, H., *The Many Faces of Realism*, Chicago, IL: Open Court, 1988
- Putnam, H., *Representation and Reality*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1991
- Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, ed. a II-a, Boston, MA: Harvard University Press, 1961
- Quine, W.V.O., *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1964
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1999 (ediția românească: John Rawls, *O teorie a dreptății*, ediție revăzută, traducere de Horia Târnovanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași: 2011)
- Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Londra: George Allen & Unwin, 1948 (ediția românească: *Cunoașterea lumii exterioare ca tărâm de aplicare a metodei științifice în filozofie*, traducere din engleză de D. Stoianovici, Humanitas, București: 2013)
- Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Londra: Williams & Norgate, 1912 (ediția românească: Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, traducere din limba engleză de Mihai Ganea, studiu introductiv de Mircea Flonta, ALL, București: 2004)
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londra: Penguin Books, 1990
- Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969
- Sluga, H. și D. Stern (editori), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Stevenson, C.L., *Ethics and Language*, New Haven, CT: Yale University Press, 1958
- Strawson, P.F., *The Bounds of Sense*, Londra: Methuen, 1966 (ediția românească: P. F. Strawson, *Limitele rațiunii. Un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant*, traducere din engleză de Valentin Cioveie, Humanitas, București: 2003)
- Strawson, P.F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londra: Routledge, 1959
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1967 (ediția românească: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Notă istorică de Mircea Flonta, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București: 2004)
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974 (ediția românească: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere, cuvânt introductiv și note de Alexandru Surdu, Humanitas, București: 1991)

FILOSOFIA CONTINENTALĂ

- Blanchot, M., *The Space of Literature*, trad. A. Smock, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982 (ediția românească: Maurice Blanchot, *Spațiul literar*, traducere de Irina Mavrodin, Univers, București: 1980)
- Boundas, C.V. (ed.), *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies*, New York City, NY: Columbia University Press, 2007
- Camus, A., *The Myth of Sisyphus*, trad. J. O'Brien, London: Penguin Books, 2013 (ediția românească: Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, București: 1969)
- Crowell, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012

- de Beauvoir, S., *The Second Sex*, London: New English Library, 1970 (ediția românească: Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. II, traducere de Diana Bolcu, Univers, București: 1998)
- Deleuze, G., *Difference and Repetition*, London: Bloomsbury, 2014
- Deleuze, G., *The Logic of Sense*, trad. M. Lester, Londra: Continuum, 2004
- Deleuze, G. și F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. R. Hurley, M. Seem și H. R. Lane, Londra: Continuum, 2004 (ediția românească: Gilles Deleuze și Felix Guattari, *Capitalism și schizofrenie: Anti-Oedip*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, Paralela 45, Pitești: 2008)
- Deleuze, G. și F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. B. Massumi, Londra: Continuum, 2004 (ediția românească: Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie: Mii de platouri*, traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu, Art, București: 2013)
- Deleuze, G. și F. Guattari, *What is Philosophy?*, trad. H. Tomlinson și G. Burchell, New York City, NY: Columbia University Press, 1994 (ediția românească: Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Ce este filosofia?*, traducere din limba franceză Magdalena Mărculescu-Cojocă, Pandora-M, Târgoviște: 1998)
- Derrida, J., *Of Grammatology*, trad. G. C. Spivak, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2016 (ediția românească: Jacques Derrida, *Despre Gramatologie*, traducere, comentarii și note de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca: 2009)
- Derrida, J., *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trad. D. B. Allison, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973
- Derrida, J., *Writing and Difference*, trad. A. Bass, Londra: Routledge, 2001 (ediția românească: Jacques Derrida, *Scriitură și diferență*, traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, prefață de Radu Toma, Univers, București: 1998)
- Gadamer, H.-G., *Philosophical Hermeneutics*, trad. J. Weinsheimer și D. G. Marshall, Londra: Bloomsbury, 2013
- Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, New York City, NY: Continuum, 2004 (ediția românească: Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Kohn, Călin Petcana, Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Teora, București: 2001)
- Heidegger, M., *Being and Time*, New York City, NY: Harper & Row, 1962 (ediția românească: Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București: 2012)
- Husserl, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Londra: Routledge, 2012
- Moore, A.W., *The Evolution of Modern Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- Moran, D. (ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Londra: Routledge, 2008
- Ricoeur, P., *Fallible Man: Philosophy of the Will*, New York City, NY: Fordham University Press, 1993
- Ricoeur, P., *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven, CT: Yale University Press, 1965 (ediția românească: Paul Ricoeur, *Despre interpretare: eseu asupra lui Freud*, traducere din limba franceză de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Trei, București: 1998)
- Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, New York City, NY: Washington Square Press, 1993 (ediția românească: Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, ediție revizuită și index de Arlette Elkaïm-Sartre, traducere de Adriana Neacșu, Paralela 45, Pitești: 2004)
- Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason*, London: Verso Books, 1976
- Sartre, J.-P., *Existentialism is a Humanism*, New Haven, CT: Yale University Press, 2007 (ediția românească: Jean-Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, disponibil online <https://paideiacab.files.wordpress.com/2013/05/sartre-jean-paul-existențialismul-este-un-umanism.pdf>)

Wrathall, M.A. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013

FILOSOFIA INDIANĂ

Buddhist Sutras. Disponibil online: <http://buddhasutra.com>

Paramânanda, Swâmi (trad.), *The Upanishads*, Boston, MA: The Vedânta Centre, 1919.
Disponibil online: https://www.vivekananda.net/PDFBooks/The_Upanishads.pdf (ediția românească:

The Vedas. Disponibil online: <http://www.cakravartin.com/wordpress/wp-content/uploads/2008/08/vedas.pdf>

Fosse, L.M. (trad.), *The Bhagavad Gita*. Disponibil online: [ttp://library.umac.mo/ebooks/b17771201.pdf](http://library.umac.mo/ebooks/b17771201.pdf) (ediția românească: *Bhagavad-Gita*, traducere din limba sanscrită și note explicative de Sergiu Al-George, ediție realizată de Titi Tudorancea, Informația: Devadata, București: 1994)

Chatterjee, S. și D. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, New Delhi: Rupa, 2007

Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge: Cambridge University Press, 2009

Deussen, P., *Outlines of Indian Philosophy*, Collingwood, Victoria: Trieste, 2017

Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, trad. A. S. Geden, New York City, NY: Cosimo, 2010 (ediția românească: Paul Deussen, *Filosofia Upanișadelor*, traducere din limba germană Cornel Sterian, Editura Tehnică, București: 1994)

Hamilton, S., *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001

Perrett, R.W., *An Introduction to Indian Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol., Oxford: Oxford University Press, 2009

Sharma, C., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Londra: Rider, 1960

Williams, P., 'Indian Philosophy', în A.C. Grayling (ed.), *Philosophy 2: Further through the Subject*, Oxford: Oxford University Press, 1998

FILOSOFIA CHINEZĂ

The *Analects* of Confucius. Disponibil online: [http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_](http://www.indiana.edu/~p374/Analects_of_Confucius_(Eno-2015).pdf) (Eno-2015).pdf (ediția românească: *Analecte*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, tabel cronologic, note și comentarii de Florentina Vișan, Humanitas, București: 1995)

Chan, W., *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963

de Bary, W.T. et al. (editori), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, ed. a II-a, New York City, NY: Columbia University Press, 1999

Ivanhoe, P.J. și B.W. Van Norden (editori), *Readings in Classical Chinese Philosophy*, ed. a II-a, Indianapolis, IN: Hackett, 2005

Kirkland, R., *The Book of Mozi (Mo-Tzu)*. Disponibilă online: <https://faculty.franklin.uga.edu/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/MOTZU.pdf>

Lau, D.C. (trad.), *Mencius*, New York City, NY: Penguin Books, 1970

Legge, J. (ed. și trad.), *The Chinese Classics, vol. II: The Works of Mencius*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960. Disponibil online: [http://starling.rinet.ru/Texts/Students/Legge,%20James/The%20Works%20of%20Mencius%20\(1960\).pdf](http://starling.rinet.ru/Texts/Students/Legge,%20James/The%20Works%20of%20Mencius%20(1960).pdf)

The Original I Ching (Yi Jing) Oracle. Disponibil online: <http://www.downloads.imune.netmedicalbooks/I%20Ching%20-%20Introduction.pdf>

Watson, B. (trad.), *Han Feizi: Basic Writings*, New York City, NY: Columbia University Press, 2003. Disponibil online: <https://www.jstor.org/stable/10.7312/wats12968>

- Xunzi. Disponibil online: <http://www.iub.edu/~g380/2.9-Xunzi-2010.pdf> (ediția românească: Xun Zi, *Calea guvernării ideale*, traducere din limba chineză veche, studiu introductiv, note și comentarii de Luminița Bălan, Polirom, Iași: 2004)
- Chan, A.K.L. (ed.), *Mencius: Contexts and Interpretations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002
- Creel, H.G., *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970
- El Amine, L., *Classical Confucian Political Thought: A New Interpretation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015
- Garfield, J.L. și W. Edelglass (editori), *The Oxford Handbook of World Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2011
- Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court, 1989
- Grayling, A.C. și Xu Youyu (împreună sub pseudonimul Li Xiao Jun), *The Long March to the Fourth of June*, Londra: Duckworth, 1989
- Hsiao, K., *History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D.*, trad. F. W. Mote, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016
- Lai, K.L., *An Introduction to Chinese Philosophy*, ed. a II-a, Cambridge: Cambridge University Press, 2017
- Shun, K., *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997
- Slingerland, E., *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford: Oxford University Press, 2003
- Van Norden, B.W., *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis, IN: Hackett, 2011

FILOSOFIA ARABO-PERSANĂ

- Adamson, P. (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- Adamson, P., *Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2015
- Adamson, P. și R.C. Taylor (editori), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Arnaldez, R., *Averroes: A Rationalist in Islam*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000
- Fakhry, M., *Averroes: His Life, Works, and Influence*, Oxford: Oneworld Publications, 2001
- Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York City, NY: Columbia University Press, 1983
- al-Farabi, *Book of Letters*, Beirut: Dar el-Mashreq, 1969
- al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000
- Griffel, F., *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009
- al-Kindi, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, ed. P. Adamson și P.E. Pormann, Oxford: Oxford University Press, 2012
- McGinnis, J., *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010
- Nasr, S.H. și O. Leaman (editori), *History of Islamic Philosophy*, New York City, NY: Routledge, 2001
- Street, T., *Avicenna: Intuitions of the Truth*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2005
- Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, London: Routledge, 1991

FILOSOFIA AFRICANĂ

- Boundas, C.V. (ed.), *Columbia Companion to Twentieth-Century Philosophies*, New York City, NY: Columbia University Press, 2007

- Brown, L.M. (ed.), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2004
- Eze, E.C. (ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1998
- Gade, C.B.N., 'The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu', *South African Journal of Philosophy* 30 no. 3 (2011) 303–29
- Kidane, D.W., *The Ethics of Zär'a Ya'e qob: A Reply to the Historical and Religious Violence in the Seventeenth Century Ethiopia*, Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2012
- Mawere, M. și T.R. Mubaya, *African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*, Bamenda: Langaa, 2016
- Ngũgĩ, wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Wood-bridge: James Currey, 1986
- Nichodemus, Y.N., *African Philosophy: An Introduction*, Scotts Valley, CA: CreateSpace, 2013
- Odera Oruka, H. (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden: E. J. Brill, 1990
- Samkange, S.J.T. și T.M. Samkange, *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, London: Graham, 1980
- Serequeberhan, T., *African Philosophy: The Essential Readings*, Walton-on-Thames: Paragon House, 1991
- Wiredu, K. (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2004